NOV 12 2008

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/hebrewunioncolle0000unse_p0t7

# HEBREW UNION COLLEGE ANNUAL

VOLUME LXXVII

*Edward A. Goldman, Editor*
*Richard S. Sarason, Associate Editor*

*Editorial Board*

*David Ellenson, Reuven Firestone, Nili Fox,*
*Alyssa Gray, Samuel Greengus,*
*Adam Kamesar, Barry Kogan, Michael Meyer,*
*Stanley Nash, David Sperling,*
*Dvora Weisberg*

# HEBREW UNION COLLEGE ANNUAL

Volume LXXVII

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY
BM
11
.H4
v. 77

Cincinnati
2006

©2007 by
Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion
Library of Congress Catalogue Card Number 25-12620
ISSN 360-9049

*Design and composition by Kelby Bowers*
*Printed in the United States of America*

*The publication of this volume*
*of the Hebrew Union College Annual*
*was subventioned by*

*The Henry Englander-Eli Mayer Publication Fund*
*established in their honor by*
*Mrs. Esther Straus Englander and Mrs. Jessie Straus Mayer*

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY

OV 1 2 2008

## *Submissions*

We welcome for consideration scholarly essays in Jewish and Cognate Studies, Ancient and Modern: Bible, Rabbinics, Language and Literature, History, Philosophy, Religion. Please address your submission inquiries to The Editor at *annual@huc.edu*.

Authors submitting manuscripts for publication are asked to do the following:

1 For manuscript formatting, follow *The University of Chicago Manual of Style* in general and *The SBL Handbook of Style* specifically.
2 All manuscripts, including notes, should be continuously paginated, double-spaced and employ generous margins all around.
3 Every manuscript must include an English abstract of 200 words maximum.
4 Submissions should be sent in Portable Document Format (PDF) as email attachments to *annual@huc.edu*.

## *Previous Volumes*

The *Annual* office can supply vols. XLV–LXXVI excluding vol. LV (out of stock): vols. XLV–LII at $15.00, vols. LIII–LVIII at $20.00, vols. LIX–LXXII at $30.00, and vols. LXXIII–LXXVI at $40.00. Printed copies of individual articles are available for a fee of $5.00. For more information email the *Annual* office at: *annual@huc.edu*. The American Jewish Periodicals Center at HUC-JIR, 3101 Clifton Avenue, Cincinnati, Ohio 45220 can supply microfilm copies of vols. XXXVIII–XLIV. ProQuest Company, 300 North Zeeb Road, Ann Arbor, Michigan 48106 can supply 16 mm, 35 mm, 105 mm microfiche, as well as photocopies.

## *Supplements*

Yosef Hayim Yerushalmi. *The Lisbon Massacre of 1506 and the Royal Image in the Shebet Yehudah*. 1976.

Mark E. Cohen. *Sumerian Hymnology: the* Eršemma. 1981.

William C. Gwaltney, Jr. *The Pennsylvania Old Assyrian Texts*. 1982.

Kenneth R. Stow. *"The 1007 Anonymous" and Papal Sovereignty. Jewish Perceptions of the Papacy and Papal Policy in the High Middle Ages*. 1985.

Martin A. Cohen. *The Canonization of a Myth: Portugal's "Jewish Problem" and the Assembly of Tomar 1629*. 2002.

*Hebrew Union College Annual*
3101 Clifton Avenue, Cincinnati, Ohio 45220

# Contents

1 *The Reference to Shiloh in Psalm 78*
Mark Leuchter, *Temple University*

33 *"Go Enjoy Your Acquisition"*
*Virginity Claims in Rabbinic Literature Reexamined*
Joshua Kulp, *Schechter Institute of Jewish Studies, Jerusalem*

67 *Rhetorical Features in Talmudic Literature*
Shamir Yona, *Ben-Gurion University*

103 *The Morning Ritual in the Talmud*
*The Reconstitution of One's Body and Personal Identity through the Blessings*
Dalia Marx, *Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion*

131 *Addenda to Isaacs's Catalogue of the Medical and Para-Medical Manuscripts in the Cambridge Genizah Collection Together With the Edition of Two Medical Documents T-S 12.33 and T-S NS 297.56*
Friedrich Niessen, *Cambridge University Library*
Efraim Lev, *University of Haifa*

167 *Tawḥīd*
*The Language and Structure of Unknown Samaritan Poems*
Moshe Florentin, *Tel Aviv University*

179 *Hewn from the Divine Quarry*
*An Examination of Isaac of Radvil's* אור יצחק
Aryeh Wineman, *Troy, New York*

א מקומות מושבם של החכמים ביהודה 70–400 מרכז ופריפריה
Ben Zion Rosenfeld, *Bar-Ilan University*

נא על ה„פרשנות העצמאית" למשנה של אברהם גייגר
Chanan Gafni, *Ben-Gurion University*

עא קבלת עדים פסולים במשפט העברי ובבית הדין הרבני
Yair Shiber, *Bar-Ilan University*

# The Reference to Shiloh in Psalm 78

MARK LEUCHTER
*Temple University*

The date of Psalm 78 remains a hotly contested matter among scholars, with some arguing for exilic or post-exilic authorship, others arguing for pre-exilic or exilic authorship. The linguistic evidence in the psalm favors the latter perspectives, but even here, little consensus has been reached. The majority of scholars have opted for a Hezekian date of composition, with some also considering a Josianic date and a minority suggesting an exilic date. The psalm's reference to Shiloh in vv. 60–66 factors significantly into these arguments, with most scholars viewing the reference as a polemic against the northern kingdom and its cult. This position is problematic for several reasons, most of which relate to misconceptions regarding the legacy of the Shiloh tradition in the courts of Hezekiah and Josiah and its position in the discourse of the exilic Deuteronomists. The present study notes these difficulties and suggests an alternative, namely, that the reference to Shiloh best fits a Solomonic background and constitutes a polemic against the old Shilonite priesthood that suffered during Solomon's reign. The broader psalm, consequently, should be seen as emerging from Solomon's court.

Psalm 78 remains one of the most elusive compositions in the Psalter, defying any easy categorization in terms of its compositional origins. Proposed dates range from the late eleventh through tenth centuries, the eighth through seventh centuries, the period of the exile, the Persian period and even the Hellenistic period.[1] A number of confounding contradictions have fueled the debates. Mitchell Dahood viewed the poem as early by virtue of the archaic free *yqtl* verb forms found regularly throughout.[2] Similarly, David A. Robertson's linguistic analysis of the psalm led him to the conclusion that it was certainly pre-exilic and datable to the period of the divided monarchy; the combination of archaic and standard biblical Hebrew forms suggested to him that it might

1 For an eleventh- through tenth-century date, see Otto Eissefeldt, *Das Lied Moses Deuteronomium 32 1–43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes* (Berlin: de Gruyter, 1958) 26–41; Antony F. Campbell, "Psalm 78: A Contribution to the Theology of Tenth Century Israel," *CBQ* 51 (1979) 51–79. For an eighth- through seventh-century dating, see Richard J. Clifford, "In Zion and David A New Beginning: An Interpretation of Psalm 78," in Baruch Halpern and Jon D. Levenson, eds., *Traditions in Transformation: Turning Points in Biblical Faith* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1981) 121–41. See below for a discussion regarding an exilic date. For an overview and critique of the Persian or Hellenistic dating of the psalm, see Phillip Stern, "The Eighth Century Dating of Psalm 78, Re-Argued," *HUCA* 65 (1995) 41–47. Stern's critique is solid and additional considerations will be offered here. However, Stern's own argument concerning the date of the poem is problematic; see below.

2 Mitchell Dahood, *Psalms II*, AB 17 (1968) 238–39.

well have emerged in the eighth century, when standard forms became more pervasive in Hebrew poetry.[3] Neither scholar, however, adduced a more specific date. Also confounding is the psalm's very strong pro-Zion/Judah/Jerusalem position alongside the conspicuous presence of distinctively northern lexemes sprinkled throughout its verses, as well as its classification as one of the psalms of Asaph (Psalm 78:1), generally recognized to reflect northern traditions.[4] With linguistic evidence thus pointing to early and later dates as well as northern and southern provenance, the psalm remains fairly enigmatic.

One of the key points in all of the analyses cited above is the understanding of the references to the Shiloh sanctuary found in Ps 78:60–66. According to the biblical tradition, Shiloh had functioned as the locus of central priestly administration over the Ephraimite population in the pre-monarchic period, serving as home to the Ark of the Covenant and staffed by a powerful Levitical line bound to Moses.[5] There is general scholarly consensus that the sanctuary was destroyed by the Philistines in the mid-eleventh century during the Battle of Aphek;[6] a number of scholars point to ongoing sacral occupation and activity at the site in subsequent eras, but it is quite certain that it ceased to function as a central sanctuary in any significant way.[7] With the exception of Jeremiah's Temple Sermon (Jer 7:12–14; cf. Jer 26:4), the Hebrew Bible mentions the fall of the Shiloh sanctuary only in Psalm 78,[8] and of the two sources, only the psalm provides details concerning the military confrontation that brought the sanctuary to its end:

> He forsook the tabernacle of Shiloh, the tent he made to dwell among men;
> And delivered His strength into captivity, and His glory into the adver-

3 David A. Robertson, *Linguistic Evidence in Dating Early Hebrew Poetry*, SBLDS 3 (1972) 150–51, though Robertson ultimately suggests an earlier date for the psalm (155).

4 See Michael Goulder, "Asaph's History of Israel (Bethel Press, circa 720 B.C.E.)" *JSOT* 65 (1995) 71–81. See also Gary A. Rendsburg, *Linguistic Evidence for the Northern Origin of Selected Psalms*, SBLMS 43 (1990) 73–75, 78–81.

5 For the distinction between Mosaic/Mushite and Aaronide Levitical houses, see Frank M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1973) 195–215. For Shiloh as an early priestly epicenter, see Baruch Halpern, "The Uneasy Compromise: Israel Between League and Monarchy," in Halpern and Levenson, *Traditions in Transformation*, 76–77; Mark Leuchter, *Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll: Historical Calamity and Prophetic Response*, Hebrew Bible Monographs 6 (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006) 19–30.

6 For an overview of the archaeology of Shiloh, see Israel Finkelstein, *Shiloh: The Archaeology of a Biblical Site*, Tel Aviv University Monograph Series 10 (Tel Aviv: Tel Aviv Univ., 1993). For a discussion of the mid-eleventh-century destruction of the site, see John Day, "The Destruction of the Shiloh Sanctuary and Jeremiah vii 12, 14," *Studies in the Historical Books of the Old Testament*, VTSup 30 (1979) 87–94.

7 Donald G. Schley, *Shiloh: A Biblical City in Tradition and History*, JSOTSup 63 (1989) 165–83.

8 The fall of Shiloh is presupposed, however, by the Ark narrative in 1 Samuel 4–6 and its long encampment at Kiriath Yearim (brought to an end only after David took control of Jerusalem).

> sary's hand. He gave His people over also unto the sword; and was wroth with His inheritance. Fire devoured their young men; and their virgins had no marriage-song. Their priests fell by the sword; and their widows made no lamentation. Then the Lord awaked as one asleep, like a mighty man recovering from wine. And He smote His adversaries backward; He put upon them a perpetual reproach. (vv. 60–66)

The depiction of Shiloh's destruction is given a great deal of attention and must have been included in the psalm to generate an immediate reaction among its audience. Indeed, the psalmist pauses in his recitation of the nation's history to include these details, with the language and themes of v. 59 picked up in v. 67, immediately after the reference to Shiloh.[9] The psalmist does not simply recount the event but exploits it, using it to set up the eventual discussion of David, Jerusalem and the Temple in the closing verses of the psalm (vv. 68–72). The impression is that the reader must be convinced that Shiloh is defunct before accepting the legitimacy of the Jerusalem cult and Davidic line.

The psalm's presentation of the fall of Shiloh has factored significantly into the variety of dates ascribed to the psalm's composition discussed above. Since the psalm's rhetoric is one of contrast – the north is rejected in favor of the south – many scholars view the mention of Shiloh as symbolic of the rejection of the north. Scholars alternately view the historical background to this reference as obtaining in the reigns of Hezekiah or Josiah or as a post-exilic comment on the dominance of Judean culture in the face of other claimants to Israelite heritage. The question, however, relates to the psalm's strategy in relying specifically upon the example of Shiloh for this message. Can we readily view the mention of Shiloh as a broad comment on the fall of the north from the Hezekian or Josianic periods, or as part of a late, post-exilic comment regarding Jewish politics in the Persian or even Hellenistic world?

The second issue may be fairly easily addressed. It is highly unlikely that Psalm 78 is a Persian or Hellenistic composition, and this argument is supported by both linguistic evidence and ideological/thematic elements within the poem. As Robertson notes, the psalm's linguistic profile does resemble standard biblical Hebrew in many places, but contains a preponderance of older linguistic forms that do not point to a late author engaging in deliberate archaizing.[10] While the position of the present study is that linguistic features are important indications of a text's compositional origins, some scholars are wary of relying on linguistic evidence in the dating Hebrew poetry.[11] Non-linguistic criteria, however, supports the implications of a linguistic analysis and also preclude

9 See below, p. 26, for additional discussion of this technique.
10 Robertson, *Early Hebrew Poetry*, 150–55.
11 The scholarly literature regarding the degree to which linguistic evidence is reliable for the pur-

viewing the psalm as deriving from a post-exilic context. By the post-exilic period, the only viable historical sources regarding the pre-monarchic period that were available to the scribes in Jerusalem were those that one now finds within Joshua-Kings,[12] and as mentioned above, no text in this historiographic collection provides any details that would yield the picture of Shiloh's demise as envisioned by the author of Psalm 78. More generally, the psalm does not resonate at the same theological frequency as other poetic or historigraphic traditions that emerged during the Persian period (or later). The psalm may share a concern with Chronicles and Ezra-Nehemiah for Jerusalem's cult, but Phillip Stern has demonstrated that it does so from a dramatically different perspective,[13] and the psalm's critical attitude toward northern Israel is at odds with the presentation of northerners in these other traditions.[14]

As regards the proposed Hellenistic dating, the same linguistic criteria apply that argue against such a late period of composition, and it is problematic to view Psalm 78 as Hasmonean propaganda, as some scholars have suggested.[15] While the Hasmoneans managed to re-establish a Judean kingdom and reign from Jerusalem, they did not celebrate the city's Davidic pedigree.[16] The priestly

---

poses of dating is exhaustive. For a recent and evenhanded evaluation of arguments in favor of and against the viability of linguistic evidence, see the collected essays in Ian M. Young ed., *Biblical Hebrew: Studies in Chronology and Typology*, JSOTSup 369 (2003). The position of the present study is that while linguistic evidence cannot be used exclusively for the purposes of dating a composition, it constitutes an important element when considered *alongside* other criteria, and may shed considerable light on the age of a passage or text. For a critique of analyses that do not consider linguistic criteria, see Richard E. Friedman, "An Essay on Method" in Richard E. Friedman and William H. C. Propp, eds., *Le-David Maskil: A Birthday Tribute for David Noel Freedman* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2004) 8; Avi Hurvitz, "The Historical Quest for 'Ancient Israel' and the Linguistic Evidence of the Hebrew Bible: Some Methodological Observations" *VT* 47 (1997) 301–15.

12 One need only look to the Chronicler's heavy reliance upon Samuel-Kings for an indication of the historiographic resources from which the post-exilic scribes drew during the Persian-Hellenistic periods. While it is true that the Chronicler includes details absent from his sources, these details all relate to phenomena in his own time and pertain to the active Second Temple cult. The Chronicler shows little interest in the pre-monarchic cult or its priesthood(s); the details regarding the destruction of Shiloh in Ps 78:60–66 are of a far different nature than the details emanating from the pen of the post-exilic Chronicler.

13 Stern, "Psalm 78," 41–47.

14 For a recent examination of post-exilic texts dealing with northern Israelite communities, see Pamela Barmash, "At the Nexus of History and Memory: The Ten Lost Tribes," *AJSR* 29 (2005) 229–32.

15 This perspective has been supported recently by Thomas C. Römer in response to a question at the Pentateuch section of the Society of Biblical Literature Annual Meeting, Philadelphia 2002. In his paper, Römer argues for a post-exilic dating for the murmuring tradition in the wilderness narratives, which is attested within Psalm 78.

16 See Michael Stern, "The Period of the Second Temple," in H. H. Ben-Sasson, ed., *A History of the*

lineage roots of the Hasmoneans would have precluded any appeal to Davidic kingship, as such an appeal would have compromised their claims to monarchic authority. Finally, if the book of Daniel is any indication, it is the Babylonian exile, not the fall of the Shiloh sanctuary, which loomed large in the mind of the Hellenistic-era authors.[17] It is difficult indeed to imagine a Jewish scribe in this period emphasizing in such detail the fall of the ancient northern sanctuary when the devastation of Jerusalem under Babylon became such an important motif in writings of the period.

The question of the Shiloh reference as a pre-exilic or exilic comment on the fall of the northern kingdom, however, requires greater attention. The psalm's northern language supports the possibility that the psalmist is particularly interested in addressing northern heritage, and Michael Goulder has suggested that the psalm is part of a collection that derived from the north during the time of the Assyrian crisis.[18] This does not, however, account for the clearly pro-Davidic, Judean and Jerusalemite perspective of the psalm, which could hardly be a staple of northern religious discourse regardless of the dire circumstances circa 720 B.C.E.[19] Psalm 77, identified by Goulder as part of the same collection deriving from roughly 720 B.C.E., also carries tones that reflect the dissolution of the north and an appeal to distinctively northern traditions, but does not contain any concession to the superiority of the Davidic line or the Jerusalem cult. While Psalm 78 may have eventually been grouped with these other psalms due to some surface thematic similarities, the distinctions run deeper than the commonalities.

Viewing Psalm 78 as the work of an exilic Deuteronomist or as deriving from the Hezekian-Josianic periods might provide some explanation for the focus on both northern tradition and the Judean perspective on the centrality of Jerusalem. The Deuteronomists of the exile inherited the literature of the Hezekian

---

*Jewish People* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1976) 229–30. Stern notes that with the exception of Alexander Jannaeus (r. 103–76 B.C.E.), the Hasmoneans were reluctant to adopt the traditional qualifications of the Davidic-type monarchy, emphasizing instead their position as High Priests and Ethnarchs. See further James C. Vanderkam, *An Introduction to Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001) 24–32; John Bright, *A History of Israel* (3rd ed.; Philadelphia: Westminster/John Knox Press, 1981) 425–27.

17 See Gabriele Boccaccini, *Roots of Rabbinic Judaism: An Intellectual History from Ezekiel to Daniel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002) 176–88, for an analysis of the Babylonian setting in the book of Daniel.

18 Goulder, "Asaph's History of Israel," 80–81.

19 Pace Stern ("Psalm 78," 64; citing Rendsburg, *Linguistic Evidence*, 12–13), who looks to the narrative of Jeremiah 41 for evidence of northerners with allegiance to the Jerusalem cult. This episode may preserve some historical information about contact between northerners and Jerusalem but is ultimately formed by ideological motives; see Mark Leuchter, *The Polemics of Exile in Jeremiah 26–45* (New York/Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007) 124–26.

and Josianic period that drew heavily from northern tradition, and the reigns of Hezekiah and Josiah are characterized by an emphasis on the cosmic significance of Zion.[20] Furthermore, exilic texts such as Ezekiel 40–48 and Psalm 137 bears testimony to the ongoing emphasis on Jerusalem and its cult as the lifeblood of the people deported to Mesopotamia. But in all of these cases, the fall of Shiloh would have carried little immediate significance or rhetorical force. This study will consider the ways in which other commentators have viewed the reference to Shiloh against these pre-exilic and exilic scenarios, identify serious difficulties with these positions, and propose a different background to the psalm's composition that resolves these difficulties.

## The Shiloh Reference as part of a Hezekian-Era Composition

Despite the number of recent studies that view Psalm 78 and its reference to Shiloh as part of a Hezekian-era composition, a closer look at the evidence suggests otherwise. Stern, for example, views the Shiloh reference as part of a Hezekian polemic against the north because of a proposed relative dating between the psalmist and his sources. According to Stern, the linguistic features of the psalm vitiate against dating the psalm much beyond the eighth century, but the psalm's lexical similarities to the oracles of Amos and Hosea precludes a date earlier than these prophets' activity (ca. 750–730 B.C.E.), noting close lexical commonalities.[21] Three basic explanations for these lexical commonalities are possible: the psalmist and these prophets are drawing from a common tradition of northern discourse, Amos and Hosea are drawing from the psalm, or the psalmist is drawing from Amos and Hosea. Of these three possibilities, Stern only seriously considers the last and therefore views the lexical influence running in only one direction:

> A powerful indication that Psalm 78 could not have been written prior to the eighth century are the contacts with Hosea and Amos. . . . It is far more likely that this psalmist should draw from the prophets than that each should copy from him.[22]

By stating that Hosea and Amos are major sources for the psalm, Stern narrows the scope of a potential compositional background, arguing that the best period would be in the last decade and a half of the eighth century, that is, Hezekiah's reign. Stern thus contends that given the temporal proximity of the Assyrian

20 For the northern traditions in the Deuteronomistic literature and its association with Hezekiah and Josiah, see Moshe Weinfeld, *Deuteronomy 1–11*, AB 5 (1991) 44–60.

21 Stern, "Psalm 78," 48–51.

22 Stern, "Psalm 78," 49.

conquest of the north, the mention of a northern shrine such as Shiloh makes sense only as part of a Hezekian critique of northern culture.[23] This would constitute part of a literary campaign supporting the viability of Hezekiah's regime as the sole bastion of Israel's covenant, with Jerusalem, its Temple and its royal sponsor squarely at the center of national life otherwise disrupted by the Assyrian demolition of the north.[24]

Stern's proposal for dating Psalm 78 as subsequent to Amos and Hosea is based on his presumption that it is unlikely that Amos and Hosea would have each drawn from the psalm, but Psalm 78 lends itself very well to serving as a source for both prophets. The psalm's Shiloh reference would set a precedent that Amos could invoke as he predicted a similar fate for Bethel. Indeed, Amos 4:10–12 and 7:9 employ sword imagery similar to Ps 78:61–64, Amos 5:6, 16 invoke Joseph in the same manner as Ps 78:67, and Amos' repeated threats of captivity develop the theme of the Ark's captivity in Ps 78:61. If, as Marvin Sweeney has suggested, Amos' presence at Bethel was motivated in part by Israel's political dominance over Judah during the reign of Jeroboam II, then a psalm criticizing the north and celebrating Judah would have been a powerful rhetorical tool for a prophet hailing from the Judean city of Tekoa.[25] In effect, Amos would be reminding his audience that Ephraimite dominance was most certainly not to be taken for granted.

The psalm's characterization of the fall of Shiloh would be a ripe source for Hosea as well, who appears to know and continue Amos' own earlier critique against the royal Bethel shrine (Hos 5:1), though Hosea's critique emphasizes northern covenantal concepts.[26] The devastation of the Shiloh sanctuary would have indeed resonated on a personal level for Hosea, as the loss of such an archetypal Levitical shrine would have certainly found a place in the rhetoric of a prophet with roots deriving from a marginalized northern Levitical lineage.[27] If Hosea had much in common with the Shilonite Levite circles, his use of the psalm and its reference to Shiloh would have been even more likely. The connection is intimated in Hos 4:6, which employs the מאס and כהן terminology in a similar manner to the psalm but applies them to the northern royal cult. Yet the prophet also makes a more overt statement on his own northern Levitical status and the illegitimate cultic functionaries at Bethel in Hos 9:7–8. In these

23 Stern, "Psalm 78," 59, 64–65.

24 Stern, "Psalm 78," 65.

25 Marvin A. Sweeney, *King Josiah: The Lost Messiah of Israel* (New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 2001) 275.

26 See John Day, "Pre-Deuteronomistic Allusions to the Covenant in Hosea and Psalm lxxviii," *VT* 35 (1985) 1–8.

27 For Hosea's Levitical heritage, see Stephen L. Cook, "The Lineage Roots of Hosea's Yahwism," *Semeia* 87 (1999) 145–62.

verses, Hosea rejects ecstatic/cultic prophecy (אויל הנביא משגה איש הרוח) and associates himself with the Zophim (צפה אפרים עם אלהי), a prophetic typology associated with the Shiloh tradition,[28] and Hosea's awareness of the Amos tradition makes likely that the cultic prophets at Bethel are the targets of his criticism (cf. Amos 7:12–14).

Stern's argument that the prophets are a source for the psalm is thus compromised; while it is possible that the psalm draws from them, it is not the only explanation for the terminological commonalities he notes. Sociological, cultural and historical considerations would suggest that the poem could be effective in the formation of each prophet's message. Certainly, the argument that two different prophets would not have drawn from a single poem is challenged by Paul Sanders' analysis of intertexual connections between the Song of Moses (Deut 32:1–43) and the prophets of the eighth through sixth centuries, as Sanders demonstrates that it is quite possible that the poem influences these prophets, not vice versa.[29] Psalm 78 would have been a suitable source for both prophets, who would have looked to its example of Shiloh (albeit for different reasons) in forming their own respective prophetic critiques. If it cannot therefore be firmly established that Amos and Hosea precede the psalm, one cannot automatically fix a later eighth-century *terminus a quo* for the psalm's composition based on Stern's criteria.

Moving beyond the matter of dating the psalm's relationship to Amos or Hosea, other scholars have dated the psalm to the late eighth century based on the political context in which the Shiloh reference would have been made. William M. Schniedewind's recent work on the textualization of Israelite culture points to the reign of Hezekiah as a pivotal era in the development of biblical literature.[30] It is in the aftermath of the fall of the north that Hezekiah's scribes would have committed oral traditions to writing, filtering them through the prism of a Jerusalem-centric mentality. According to Schniedewind, it is here that a composition such as Psalm 78 would have emerged, relying on older epic poems for its style and content but directing the reader to view the survival of Judah over against the fall of the north as the ultimate expression of sacred history and the legitimization of the Davidic line.[31] This propagandistic reading

28 Leuchter, *Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll*, 29.

29 Paul Sanders, *The Provenance of Deuteronomy 32* (Boston/Leiden: Brill, 1996) 374–82, 426. Much of Sanders's discussion deals with linguistic evidence, but redactional considerations shed light on the provenance of Deuteronomy 32 as indeed preceding the eighth-century prophets; see M. Leuchter, "Why is the Song of Moses in the Book of Deuteronomy?" *VT* 57 (2007) 295–317.

30 William M. Schniedewind, *How The Bible Became A Book: The Textualization of Ancient Israel* (New York/Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004) 64–90; Schniedewind, *Society and the Promise to David* (New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 1999) 51–71.

31 Schniedewind, Society and the Promise To David, 66–69.

of history, Schniedewind argues, was largely informed by Hezekiah's desire to incorporate the northern refugees into his kingdom and establish some sense of cultural continuity between Judeans and Ephraimites. Schniedewind suggests that is why the prophetic collections of the north were redacted for southern audiences, why Isaiah's oracles emphasize northern Israel so often, why the northern legends of Elijah-Elisha were worked into a larger narrative complex, and why Hezekiah named his son Manasseh after the eponymous ancestor of a prominent northern tribe.[32]

Schniedewind is undoubtedly correct to see Hezekiah's reign as a time when northern traditions were internalized by the Jerusalem literary establishment and where northern refugees were provided with opportunities for incorporation into Judean society, but two questions must be raised. First, how likely is this to be the background for the composition of a psalm that levies such harsh criticism on the north and casts it in contradistinction to Judah? Second, why would Hezekiah's scribes have targeted Shiloh as the shrine that YHWH had apparently disowned? As regards the first issue, Psalm 78 seems inconsistent with the overtures to northern culture that Schniedewind describes. A king so heavily interested in incorporating northern refugees into his realm would hardly advance such a goal by sponsoring the composition of a psalm that blasts the people of the north. The Elijah and Elisha legends to which Schniedewind points as evidence of Hezekiah's northern-friendly literary activity provide a sympathetic portrait of northern hinterland culture while offering a qualified critique of the northern monarchy. While Hezekiah's interest might be served by criticizing the monarchs of the north (thereby positioning himself as a fitting replacement), the psalm makes no mention of these kings.[33] It is the broad Ephraimite population itself that is castigated throughout the psalm's verses, which hardly speaks to propagandistic overtures on the part of the royal establishment it appears to laud.

We also encounter a redaction-critical problem with dating Psalm 78 to the Hezekian period. Schniedewind makes a compelling case for the redaction of significant portions of the Pentateuchal narratives during Hezekiah's reign.[34] This would, presumably, have included the union of the earlier epic traditions and the introduction of the early Priestly traditions, resulting in a collection of more comprehensive narrative units replete with the interweaving of various traditions. If the Exodus had been a major motif in northern historical

32 Schniedewind, *How The Bible Became A Book*, 69, 76–81, 84–90, 94–95.

33 Day's observation here is pertinent, that is, that the psalm's non-mention of the fall of the northern royal infrastructure is evidence of a date before 721/722 B.C.E. ("Pre-Deuteronomistic Allusions," 11).

34 Schniedewind, *How The Bible Became A Book*, 81–84.

and religious consciousness, then the Pentateuchal Exodus narratives would have emerged in large part from this redactional activity. Yet as John Day has noted, Psalm 78's recitation of the Exodus tradition does not know the Priestly material, citing only the earlier epic sources.[35] This speaks against a dating of Psalm 78 to Hezekiah's reign; if the psalmist had been among Hezekiah's scribes, the invocation of the Exodus would certainly have corresponded with the broader Pentateuchal narrative that was also constructed at this time.

Finally, Schniedewind notes that the introductory verses of the psalm fit Hezekiah's literary agenda, and cites an observation by Richard J. Clifford concerning the mention of the "forefathers" in vv. 3, 5 and 8:

> ... the psalm itself purports to explain "lessons from antiquity." ... Here, Clifford correctly sees the teachings of "our forefathers" ... as a key theme of the prologue, which sets up the didactic purpose of Psalm 78. ... The appeal here is to the forefathers, to a golden age of remote antiquity. Psalm 78 cannot be contextualized in the period of David or Solomon because it reflects back on that golden age.[36]

The appeal to the fathers in Ps 78:3 may appear at first to characterize the Davidic-Solomonic era as part of the halcyon days of Israel's past from the Hezekian perspective, and indeed the psalm goes on to make reference to ancestral tradition in the ensuing verses (vv. 5, 8). Yet an appeal to ancestral tradition would have been counter-productive in Hezekiah's day, as it was the ancestral clan system that suffered most during Hezekiah's reign.[37] Much of the literature associated with Hezekiah sought to dissolve clan structures in the wake of the king's depopulation of the hinterland and the itinerant abandonment of the rural cult (which included an ancestral component).[38] While the composition and redaction of the nation's epic historical traditions was conceived to support Hezekiah's policies in this regard, it was also geared to break down the ancestral social structures. Clan lineage was cast aside as society shifted from segments to a collective, with a monolithic national/state standard of historical, cultic, and covenantal literature imposed over Hezekiah's subjects.[39] Rather than supporting these innovations, however, the opening verses of Psalm 78 presuppose the ongoing vitality of the ancestral vehicle for the transmission of Israel's epic

35 Day, "Pre-Deuteronomistic Allusions," 9, 11.

36 Schniedewind, *Society and the Promise to David*, 67–68.

37 For a full discussion, see Baruch Halpern, "Jerusalem and the Lineages in the Seventh Century B.C.E.: Kinship and the Rise of Individual Moral Liability," in Baruch Halpern and Deborah W. Hobson, eds., *Law and Ideology in Monarchic Israel*, JSOTSup 126 (1991) 41–69.

38 Halpern, "Jerusalem and the Lineages," 57–58.

39 Halpern, "Jerusalem and the Lineages," 71–75. This would doubtlessly inform Josiah's efforts at centralization two generations later, with lineage structures demolished (Deut 5:2–3) in favor of individual accountability to the Deuteronomic law (Deut 13:7–12).

history. This could only work against the thrust of Hezekiah's literature, which attempted to homogenize the admixture of people (Ephraimite and Judean, urban and rural) now subject to the royal administration in Jerusalem.

To answer the second question (that is, why would Hezekiah's scribes have targeted Shiloh specifically), we must consider that in criticizing the northern kings, Hezekiah's scribes would have also focused their criticism upon the northern royal cult. Ancient near eastern kings typically dominated their cults; the persistence of this practice underlies the early layers of Solomon's Temple Prayer (1 Kings 8) and characterizes the foundation of Jeroboam's cult in 1 Kings 12–13.[40] The relationship between Israel's kings and their cults is especially highlighted in the heated exchange between Amos and Amaziah preserved in the narrative episode of Amos 7:10–17:

> Also Amaziah said unto Amos: "O thou seer, go, flee thee away into the land of Judah, and there eat bread, and prophesy there; but prophesy not again any more at Bethel, *for it is the king's sanctuary, and it is a royal house*." (Amos 7:12–13)

Of particular note here is Amaziah's contention that Bethel is a royal shrine (a sentiment presupposed also by Hos 5:1). Both Baruch Halpern and Frank Cross have noted that the initial selection of Bethel as a major royal cult site was done to "out-archaize" the Solomonic cult in Jerusalem.[41] Bethel, after all, had strong ties to Patriarchal tradition whereas Jerusalem had been a Jebusite city until David claimed it. That Bethel, "the house of God," persists down to the middle of the eighth century also as "a royal house" identifies it as a ripe target for Hezekiah's scribes, who would have sought to highlight *their* king and shrine as suitable surrogates for the non-Davidic institutions that the north had recently lost. If, as some scholars have argued, the narrative episode of Amos 7:10–17 arose from a Hezekian redaction of Amos' oracles,[42] then we have a clear indication that the primary northern shrine that would have been subject to Judean criticism was Bethel.

Hezekiah's eventual rebellion against Assyria would further justify a polemic against Bethel, as the northern shrine was commissioned by Assyria as a regional administrative post after the deportation of the native northern leadership.[43] Here again, the narrative equates a non-Davidic king – now one of

40 For a brief overview of the relationship between kings and their cults, see Gary N. Knoppers, *Two Nations Under God: The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies*, HSM 53:2 (1994) 248–250.

41 Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 74–75; Baruch Halpern, "Levitic Participation in the Reform Cult of Jeroboam I," *JBL* 95 (1976) 38.

42 Schniedewind, *How The Bible Became A Book*, 87–88. See also Sweeney, *King Josiah*, 285–86.

43 For the political background to this biblical episode, see Jana Pecirkova, "The Administrative Methods of the Neo-Assyrian Empire," *ArOr* 55 (1987) 164–66, 168–74.

Assyrian stock – with the deity associated with Bethel, as it is at the Assyrian king's command that a priest of YHWH is installed to teach the local population (2 Kgs 17:27–28).[44] Bethel was now a shrine bound to an empire that presented a tempting alternative to Hezekiah's displaced subjects separated from their traditional homesteads, hoarded behind the walls of Jerusalem, and forced to hear the Rabshakeh threaten them with annihilation on one hand and tempt them with blessings on the other (2 Kgs 18:19–25, 31–32). It was this strategy of psychological warfare that Hezekiah and his scribes would have to combat by appealing to the ancient traditions common to northern and southern Israelites.[45] Bethel would thus warrant the criticism of Hezekiah's scribes as a shrine to be rejected by Hezekiah's subjects, first as a symbol of the failed northern royal culture and then as a symbol of the power against which Hezekiah had rebelled. Significantly, Bethel receives nary a mention in Psalm 78. Just as significantly, Shiloh receives no criticism in the other compositions associated with Hezekiah's scribes. It is thus difficult to view the psalm as deriving from this period, and the psalm's reference to Shiloh should not be viewed as part of a Hezekian polemic against the northern cult.

## The Reference to Shiloh as part of a Josianic-Era Composition

According to Schniedewind, the Josianic literature is deeply allergic to northern culture and religion.[46] This would provide a good background to both Psalm 78 and its criticism of an inherently Ephraimite shrine such as Shiloh, but Schniedewind's evaluation of Josiah's literature is flawed in terms of its position on northern tradition. While it is certainly true that northern cultic and monarchic institutions are categorically condemned, the people and their theological traditions are not.[47] Josiah, like Hezekiah, sought to incorporate northern Israelites into his realm, the difference being that while Hezekiah did so within Judah's borders, Josiah sought to do so by annexing the north and reclaiming it for the Davidic crown.[48] The Deuteronomistic literature that emerged under Josiah consistently relies on northern historical and legal traditions either as the

44 The Assyrian sponsorship of native priests as regional administrators is discussed by Grant Frame, "The First Families of Borsippa During the Early Neo-Babylonian Period," *JCS* 36 (1984) 67–80.

45 Holladay, "Assyrian Statecraft," 36–46.

46 Schniedewind, *How The Bible Became A Book*, 107–8.

47 So also Knoppers, *Two Nations Under God*, 2:203–6.

48 Leuchter, *Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll*, 58–60; Knoppers, *Two Nations Under God*, 2:212–15. See also Michael Heltzer, "Some questions concerning the economic policy of Josiah," *IEJ* 50 (2000) 105–8.

basis for hermeneutical innovation or as the component blocks of the nation's sacred history meant to culminate in Josiah's reign.[49] In both cases, a castigation of Shiloh would be dramatically out of place. As discussed above, The Shilonites were a Levitical guild bound to Mosaic heritage and left a profound impression on subsequent Levitical culture.[50] Deuteronomy's persistent concern with Mosaic authority and the centrality of the Levites hardly seem consistent with the presentation of the Shiloh priesthood in Psalm 78.

The aforementioned considerations call Clifford's analysis of the psalm into question. Clifford, like Schniedewind, views the psalm as potentially deriving from the Hezekian period, but he goes on to suggest a possible Josianic background on the basis of the Shiloh reference therein and the similar mention of Shiloh in Jeremiah's Temple Sermon (Jer 7:12–15).[51] Clifford contends that the discourse of the era spanning Josiah's reign and Jeremiah's activity included a consideration of Shiloh's fall, but it is important to note that Jeremiah's Temple Sermon is delivered in the wake of Josiah's untimely death. The Temple Sermon reflects both the prophet's serious adherence to Deuteronomistic principles and his desire to adjust the traditions concerning the Temple and the Davidic line with the paradigm shift that accompanied Josiah's death, and it is in this spirit that the prophet refers to the fall of Shiloh.[52] Like Shiloh, Jerusalem's Temple could be annihilated, but the rhetorical force of this statement is only felt if both shrines had equal and enduring claims to *legitimacy*.

If Jeremiah's Temple Sermon takes up religious themes common to the discourse of the Josianic period, then the prophet's likening of Jerusalem to Shiloh presupposes the legitimacy of the latter in the eyes of the Josianic Deuteronomists. The prophet's projection of the name theology onto Shiloh in Jer 7:12 only makes sense if audiences in his day already assumed that Shiloh and Jerusalem shared the same theological genotype. This stands in marked distinction from the reference in Psalm 78, which speaks of the rejection of that shrine in favor of Jerusalem as an independent alternative. This poses serious difficulties for Clifford's argument: if Jeremiah's words presuppose the legitimacy of Shiloh

49 For the Deuteronomic use of the Covenant Code, see Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 1997). For the influence of northern Levitical tradition in the redaction of the Josianic DH, see Jeffrey C. Geoghegan, "'Until This Day' and the Preexilic Redaction of the Deuteronomistic History," *JBL* 122 (2003) 225–27.

50 Cross, *CMHE*, 195–215; Halpern, "The Uneasy Compromise," 76–77; Leuchter, *Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll*, 30–32; Stephen L. Cook, *The Social Roots of Biblical Yahwism*, Studies in Biblical Literature 8 (Atlanta: SBL, 2004) 231–61, 272.

51 Clifford, "Psalm 78," 139–41.

52 For a full discussion of Jeremiah's adjustment of Deuteronomistic ideology in the Temple Sermon, see Leuchter, *Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll*, 111–25.

among the Josianic scribes, the Shiloh reference in Psalm 78 cannot come from that tradition circle. The characterization of Shiloh and Jerusalem in Jer 7:12–15 also makes unlikely Holladay's suggestion that Jeremiah drew directly from Psalm 78, at least insofar as Shiloh is concerned.[53] Though both Jeremiah and the psalmist speak of the fall of Shiloh and the fall of the north in the same breath, the prophet works at cross-purposes with the psalmist by categorizing Jerusalem and Shiloh as typologically similar. This follows upon a common strategy in Jeremianic oracles dated to between 609–605 B.C.E., where the qualities of the northern populations are projected upon the prophet's Judean audience.[54] This, too, stands against the rhetoric of Psalm 78, which presents Judah as infinitely superior to Ephraim.

Jeremiah's reference to the Shiloh tradition is unique in its connection to the annihilation of "the whole seed of Ephraim" (Jer 7:15). While the fall of Shiloh in the mid-eleventh century would have left an indelible impression on early Israelite religious consciousness, the destruction of the shrine hardly saw the end of Ephraimite culture, which flourished until the Assyrian crisis of the late eighth century. Josiah's own northern agenda – into which Jeremiah's early oracles factored significantly – points to his attempt to reclaim Ephraimite territory for the crown, evidencing his view of the northern population as viable subjects.[55] Jeremiah's reference to Shiloh relates in large part to the disappointing behavior of the Shilonites of Anatoth, who had rejected Jeremiah's propagandistic overtures on Josiah's behalf (thus contributing to the failure of the Deuteronomic reform) despite the king's intention to restore them to their posts as administrative agents in the north. Jeremiah's call to his Jerusalem audience to remember what YHWH "did to Shiloh" is in fact a double entendre – though the shrine fell hundreds of years earlier, the true end of the Shiloh tradition came with the cutting off of the Shilonites from the Deuteronomic program due to their rejection of its innovative dimensions.[56] It is only with the separation of the Shilonites from the Deuteronomic enterprise that "the whole seed of Ephraim" was finally cast off, that is, the northern populations remained unconverted to Deuteronomistic ideology and, therefore, excluded from the community.[57]

53 See Holladay, "Jeremiah's Psalter," 257–58.

54 Leuchter, *Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll*, 152–63.

55 See Sweeney, *King Josiah*, 215–33, for the prophet's role as a Josianic agent to the north.

56 Leuchter, *Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll*, 119–22.

57 It is worth noting that neither the post-Josianic accretions in the DH nor the post-Josianic oracles of Jeremiah make overt reference to the northern populations, focusing entirely upon Judah. Jeremiah 41 preserves a tradition regarding northerners still bound to Jerusalem, though this chapter contains dramatic polemical elements with respect to the corruption of the Davidic line; see above, n. 19. The pilgrims mentioned in Jer 41:5 come from cities that match locations

It is this very episode that the prophet urges his audience to consider as they cling tenaciously to obsolete Jerusalem-centric ideas, ignoring the innovative dimensions of Jeremiah's own Temple Sermon. Upon viewing Jeremiah's Shiloh reference in this light, the dissonance between it and the Shiloh reference in Psalm 78 is dramatically amplified. Jeremiah's reference to Shiloh speaks to the wholesale elimination of Ephraim from the sacred stage; the psalm's reference to Shiloh does not, saying only that YHWH "rejected Ephraim," which implies a disadvantaged position, not eradication.[58] Jeremiah's reference to Shiloh is made in the wake of Josiah's death; the psalm's reference to Shiloh is followed by a triumphant celebration of the Davidic line. Finally, Jeremiah invokes Shiloh to warn Jerusalem of potential doom; the psalm invokes Shiloh to argue for the certainty of the Temple's security and future.

The similarities Clifford notes between the Jeremianic passage and Psalm 78 do not run deeper than the topic and tone; the substance of these references point to vastly different circumstances underlying each reference. Jeremiah's mention of Shiloh does relate to the Josianic age, but the discrepancies we encounter when comparing Jeremiah's words to those of the psalm demand a different purpose and compositional background to the latter. Beyond the comparison with Jeremiah, some of the same problems we encounter when considering a Hezekian background to the psalm persist in a Josianic context. The primary northern shrine against which the Josianic literature polemicized was not Shiloh but Bethel, and the Josianic rhetoric against this shrine is particularly vehement.[59] Furthermore, while the linguistic characteristics of the psalm might support a mid- to late eighth-century date (though, as indicated above, this is by no means likely), they do not favor a seventh-century compositional background, when significant syntactical and morphological changes would have overshadowed older forms of poetic composition.[60] All of these elements converge to suggest that Psalm 78 does not date from Josiah's reign.

---

Josiah would have attempted to control during his annexation of the north; their fate at the hands of Ishmael, a member of the Davidic line, speaks to how far Josiah's descendants had fallen from his ideals. This episode would only make sense, however, if northern Israelite communities did persist beyond Josiah's day, and the post-exilic writers do address these communities. See Barmash, "History and Memory," 229–32.

58 Pertinent here, again, is Day's observation that the conquest of the north by Assyria is not mentioned in the psalm ("Pre-Deuteronomistic Allusions to the Covenant," 10). Stern notes that Hosea too never mentions the Assyrians overtly and suggests that the psalm is following this strategy ("Psalm 78," 65). This however is an argument from silence, since Hosea can firmly be dated to the Assyrian period (the silence on Assyria's presence is thus deliberate), and the psalm cannot.

59 See the discussion by Sweeney, *King Josiah*, 170–77.

60 Robertson, *Early Hebrew Poetry*, 17–19, 28.

## The Reference to Shiloh as part of an Exilic Composition

Adele Berlin has recently argued for an exilic Deuteronomistic background to the composition of Psalm 78 and its reference to Shiloh.[61] Berlin's position is based in part on an earlier study by Thomas C. Römer, which views Jeremiah 7 as deriving from the same exilic Deuteronomistic redaction.[62] As such, Berlin suggests that the concern with Shiloh in Jer 7:12–15 is part of a discourse that also gave rise to the psalm's Shiloh reference, and the two passages evidence an internal dialogue of sorts within a single exilic tradition circle.[63] To test this theory, one must remove Psalm 78 from consideration and search for a Deuteronomistic dialogue on Shiloh beyond its verses. Like many scholars, Berlin looks to Jeremiah's Temple Sermon for evidence, but as suggested above, Jer 7:12–15 is better viewed not as an exilic accretion but as a pre-exilic sentiment originating with Jeremiah himself as reflecting upon his failed mission to the north.[64] When we look outside of Jer 7:12–15, there is no material in the book of Jeremiah or the DH detailing Shiloh's fall in the manner presented within the psalm.[65] As such, the internal dialogue model suggested by Berlin's analysis breaks down; the psalm makes mention of Shiloh, but not because it was part of an active Deuteronomistic discussion.

The second flaw in Berlin's dating of the psalm is her proposed response offered by the psalmist to the Jeremiah passage. Berlin is completely correct to note the major discrepancies between the Jeremianic reference to Shiloh and that of the psalm, but her position that the psalmist is engaged in a conscious *reversal* of the Jeremianic reference is problematic. Beyond the fact that the exilic additions to Deuteronomy and the DH generally agree with Jeremiah, it seems very unlikely that a psalmist who counted himself among the Deuteronomists

61 Adele Berlin, "Psalms and the Literature of the Exile: Psalms 137, 44, 69 and 78," in Peter W. Flint and Patrick D. Miller, eds., *The Book of Psalms: Composition and Reception*, VTSup 99 (2005) 75–84.

62 Thomas C. Römer, "How Did Jeremiah Become a Convert to Deuteronomistic Ideology?," in Linda S. Schearing and Stephen L. McKenzie, eds., *Those Elusive Deuteronomists: The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*, JSOTSup 268 (1999) 189–99.

63 Berlin, "Psalms," 78–84 (esp. 81).

64 See esp. Leuchter, *Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll*, 122–25, for an argument in favor of Jeremiah's own composition of the Temple Sermon.

65 George E. Mendenhall suggests that The Song of Moses in Deuteronomy 32 was composed in the wake of this very event, and that Psalm 78 is an "answer" to that earlier poem ("Samuel's Broken *Rîb*: Deuteronomy 32," in Duane L. Christensen, ed., *A Song of Power and the Power of Song* [Winona Lake: Eisenbrauns, 1993] 172). It is not at all certain, though, that the Song of Moses was written as a response to the fall of Shiloh as Mendenhall suggests; as most studies have demonstrated, the Song of Moses is exceedingly difficult to date. For some general conclusions, see Sanders, *Deuteronomy 32*, 436; Leuchter, "Song of Moses," 315–16. Regardless of its compositional origins, the Song of Moses still makes no clear mention of the event depicted in Ps 78:60–66.

would so dramatically oppose another "Deuteronomistic" text ostensibly from the same period.[66] Significant here is Berlin's understanding of the language in v. 60b, which she takes as an adjustment of the שכן term found throughout Deuteronomy and Jeremiah's Temple Sermon (Jer 7:3–7). While the term is certainly employed by the Deuteronomists, it is done so in strict association with the Temple, an association addressed (if adjusted) by the Jeremianic passage. Both the Deuteronomistic and Jeremianic passages are informed by the Akkadian cognate phrase *suma šakanū* in the Assyrian literature that related to Mesopotamian Temple construction and which would have infiltrated Judah in the seventh century.[67] שכן functions differently, however, within Psalm 78, as it is associated only with Shiloh, not the Temple, and in a very different manner. The context in which the term שכן appears emphasizes the difference between the Shilonite shrine (v. 60) and the Jerusalem Temple (v. 69) as a matter of mudanity vs. myth. The Shiloh sanctuary is established among humankind (אהל שכן באדם) and can be rejected. The Temple, by contrast, is woven from the cosmic fabric of myth, on par with the lofty Heights, the Earth, and Eternity (ויבן כמו רמים מקדשו כארץ יסדה לעולם).[68]

The cosmic-mythic language in Ps 78:69 is uncharacteristic of Deuteronomistic portrayals of the Temple. The Deuteronomists shift the mythic focus of Israel's religion to the Torah and prophecy as the loci of revelation and encounter with the divine (2 Kgs 22:8, 14–20; 23:1–3; Deut 5:2–3; Deut 18:15–18). By contrast, the Temple and its iconography, while retaining a central position of symbolic importance, are de-mythologized.[69] This, however, is not the only aspect

66 For the agreement with Jeremiah in key Deuteronomistic texts, see Baruch Halpern, "Why Manasseh is Blamed for the Babylonian Exile: The Evolution of a Biblical Tradition," *VT* 48 (1998) 505–14; Marc Zvi Brettler, "Predestination in Deuteronomy 30.1–10," in Schearing and McKenzie, *Those Elusive Deuteronomists*, 171–88; Richard Elliott Friedman, "The Deuteronomistic School," in Astrid B. Beck et al., eds., *Fortunate The Eyes That See: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of his Seventieth Birthday* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 78–80. See Leuchter, *Polemics of Exile*, 180–84.

67 See Sandra L. Richter, "The Place of the Name in Deuteronomy" *VT* 57 (2007) 343.

68 For a general discussion of mythic language associated with the Temple and its cult, see Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (Minneapolis: Winston, 1985) 102–90 (see esp. p. 106 with respect to Psalm 78). In addition, Berlin's search for a Deuteronomistic debate involving the שכן terminology might be better served by comparing it to the use of the term in Exod 25:8 and 29:45, which derive from the non-Deuteronomistic Holiness School. See Israel Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis: Fortress Press, 1995) 63, 81, 104. Debates between the Holiness School and the Deuteronomists flared during the exilic period, with members of these disparate groups laying claim to competing ideologies via common lexical tropes; see the discussion in Leuchter, *Polemics of Exile*, 152–65.

69 Hence the features of 2 Kings 22, which identifies revelation with a text taken *out* of the Temple (vv. 8–13) and a prophetic oracle delivered beyond its precincts (vv. 14–20). For the sociological background to the Deuteronomistic de-mythologization, see Halpern, "Jerusalem and the Lineages," 78–91.

of the psalm that is uncharacteristic of Deuteronomistic provenance. Berlin views the psalm as a meditation on the imminent restoration of the kingdom of Judah in contradistinction to that of northern Israel: the northern cult will never flourish again, but Judah's cult inevitably will.[70] Had the psalm in fact been conceived for this purpose, the psalmist would not have focused on a *pre-monarchic* northern shrine such as Shiloh. Rather, the Dan shrine or especially the Bethel shrine so closely bound to the northern kings would have been more suitable targets. No exilic Deuteronomist would have focused on the fall of Shiloh over the fall of Bethel in a poem concerned with the restoration of the kingdom of Judah, since the latter shrine was the bane of the Jerusalem cult for centuries and was itself demolished by the greatest of the Judean kings (2 Kgs 23:15–20).[71]

If one wished to argue for an exilic provenance, Psalm 78 would be better viewed as a Zadokite text akin to Ezekiel or the Priestly redactors of the Pentateuch. It is with Ezekiel, after all, that we find the detailed vision of a reconstituted Jerusalem cult fixed forever by YHWH, with Deuteronomistic imperatives taking a back seat to Zadokite teachings;[72] it is also at this time that Deuteronomy would have been subsumed within the Priestly Pentateuch redacted by Ezekiel's confreres.[73] Of the major scribal groups active during the exile and reflecting upon the nation's pre-exilic history, only the Zadokites would have composed a psalm that so dramatically takes aim at northern tradition (*pace* the Deuteronomists), denigrated Shiloh (it is the descendants of Zadok, after all, who displace the descendants of the Shilonite Abiathar), and which emphasized the superiority of the Temple cult that will be re-established at the end of the exile.

Nevertheless, it is very unlikely that even the Zadokites of the exile are responsible for Psalm 78. The psalm may venerate Jerusalem and its cult, but it does so while venerating the Davidic king. This is hardly characteristic of the exilic Zadokites: Ezekiel's program of restoration (Ezekiel 40–48) disadvantages the Davidides, demoting them from royal patrons of the cult to subordinates of the priesthood.[74] Furthermore, as Day notes, the psalm makes no

70 Berlin, "Psalms," 81–84.

71 Knoppers, *Two Nations Under God*, 2:212–15.

72 For an overview of Ezekiel's vision of a restored Jerusalem cult, see Boccaccini, *Roots of Rabbinic Judaism*, 42–48. For Ezekiel's subordination of Deuteronomy to Zadokite teachings, see Scott W. Hahn and John S. Bergsma, "What Laws Were 'Not Good'?: A Canonical Approach to the Theological Problem of Ezekiel 20:25–26," *JBL* 123 (2004) 217–18. See also Risa Levitt Kohn, "A Prophet Like Moses? Rethinking Ezekiel's Relationship to the Torah," *ZAW* 114 (2002) 236–54, for Ezekiel's appropriation of Deuteronomistic terminology.

73 Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 103.

74 See esp. Boccaccini, *Roots of Rabbinic Judaism*, 48.

mention of the Priestly traditions, which would have reached a mature state by the period of the exile and which would certainly be reflected in a Zadokite psalm.[75] In addition, the reference to Shiloh would seem very pedestrian in a Zadokite exilic composition for two reasons. First, the Ezekiel material draws attention to how the Deuteronomic reform corrupted Judah and Jerusalem.[76] The theo-polemics of the book focus primarily on Judean religion, and little is said regarding the northern cult. Second, as several scholars have noticed, the Pentateuch's emergence during the exile (in some form) emphasizes life beyond the land, suggesting the viability of Zadokite leadership outside of Jerusalem and its Temple.[77] A psalm preoccupied with the rise and fall of shrines bound to the land does not fit into this ideological enterprise. Finally, the linguistic criteria discussed above do not favor the exile as the background to the psalm's composition. Even exilic poetry that does take up Ephraimite traditions still exhibits late syntactical and morphological features unlike those of Psalm 78, which has more in common with earlier modes of poetic composition.[78]

## Conclusion
## The Background to the Shiloh Reference and the Composition of Psalm 78

The foregoing discussion leaves us with a psalm that does not lend itself to a mid-eighth– through sixth–century dating. The northern language found throughout the psalm and its concern with Ephraim might point to an early or pre-eighth-century northern compositional background, but this would hardly account for its pro-Judean perspective and the castigation of Shiloh as a contributing element. Another background to the psalm's composition therefore suggests itself as likely: the reign of Solomon. Despite arguments to the contrary, the reign of Solomon does indeed witness the rise of a genuine state with a centralized power structure, regional administrative system and official scribal chancery.[79] The archival sources relating to Solomon's reign reveal that he

75 Day, "Pre-Deuteronomistic Allusions to the Covenant," 9, 11. For a brief discussion of Priestly traditions during the exile, see Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 103.

76 Hahn and Bergsma, "What Laws," 217–18.

77 For a succinct overview of this position, see Deborah W. Rooke, *Zadok's Heirs: The Role and Development of the High Priesthood in Ancient Israel* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2000) 12–13. With most scholars, though, I view the final redaction of the Pentateuch as occurring during the Persian period, and likely subsequent to the activity of Ezra and Nehemiah in the mid-fifth century.

78 Robertson, *Early Hebrew Poetry*, 19–21, 135–36.

79 For surveys of scholarship that is skeptical of a significantly developed Solomonic state, see William G. Dever, *What Did The Biblical Writers Know and When Did They Know It?: What Archaeology Can Tell Us About The Reality of Ancient Israel* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2001)

imposed upon the north a district system run by Judean administrators that exacted heavy taxes from the northern population.[80] This fits well with the imagery of the psalm, which does not mention the eradication of Ephraim but rather its subordination.[81]

While one could argue that the psalm's linguistic features might be consistent with subsequent periods down to the mid-eighth century, the political presuppositions of the poem are inconsistent with any period after Solomon that could support the poem's linguistic profile. A circumstance where Judah dominated the north would not characterize the reign of any king after Solomon during the period of the divided monarchy, as the northern kingdom of Israel boasted superior status in terms of geographic boundaries and material resources, and had a controlling interest in Judean politics at various points.[82] Solomon thus stands out as the prime monarchic candidate to sponsor a poem boasting dominance over a northern population that had fallen under his control, and the psalm contains many indications, both overt and implicit, regarding a Solomonic point of origin.

One such indication of Solomonic composition is the psalm's presentation

---

23–52; Gary N. Knoppers, "The Vanishing Solomon: The Disappearance of the United Monarchy from Recent Histories of Ancient Israel," *JBL* 116 (1997) 19–44. For a critique of these positions and for convergences between the biblical picture of Solomon's reign and the archaeological record, see Dever, *What Did the Biblical Writers Know?*, 124–57; Knoppers, "Vanishing Solomon," 33–44. Halpern mounts a convincing argument for the historical authenticity of much of the material in the book of Kings relating to Solomon (*David's Secret Demons*, 406–17). See also Daniel M. Master, "State Formation Theory and the Kingdom of Ancient Israel," *JNES* 60 (2001) 117–31, who points to new models of state formation that apply to the evidence concerning tenth-century Israel and which support the rise of a state under Saul/David and its expansion under Solomon. The recent discovery of the tenth-century Hebrew inscription at Tel Zayit further supports the establishment of a literate class in rural regions under Solomon's control (see below, n. 86). Finally, the use of Egyptian hieratic script found in Judean Iron II inscriptions could only have been inherited by the Jerusalem scribes during the Solomonic period, since the use of these numerals in Egypt ends in the tenth century and could not have been transmitted to Judah at a later time; see King and Stager, *Life in Biblical Israel*, 311; Orly Goldwasser, "An Egyptian Scribe from Lachish and the Hieratic Tradition of the Hebrew Kingdoms," *Tel Aviv* 18 (1991) 251. See also Nadav Na'aman, "The Contribution of the Amarna Letters to the Debate on Jerusalem's Political Position in the Tenth Century B.C.E." *BASOR* 304 (1996) 22. David M. Carr also discusses the influence of the Egyptian scribal chancery on the administrative system of the early Israelite state (*Writing on the Tablet of the Heart: Origins of Scripture and Literature* [New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 2005] 85–88).

80 For an overview, see Baruch Halpern, "Sectionalism and the Schism," *JBL* 93 (1974) 519–32.

81 Following Day, "Pre-Deuteronomistic Allusions," 10. See also the discussion by Schley, *Shiloh*, 167–69.

82 The relationship between Jehoshaphat and Ahab in 1 Kings 22 suggests Israelite dominance over Judah, and Sweeney points to similar hegemony during the mid-eighth century B.C.E. (*King Josiah*, 275, 281).

of Egypt. As Donald B. Redford has noted, Psalm 78 twice mentions Tanis (צען in vv. 12 and 43), which served as the seat of the Egyptian royal court from 1070–725 B.C.E.[83] Though there is evidence that diplomatic relations continued between the Judean royal court and Egypt throughout this time,[84] Tanis would have no longer served as Egypt's capital in the days of Hezekiah or Josiah; the position that the psalm was composed during the reign of these kings is hampered by the mention of such an anachronistic symbol of Egyptian imperial power. More importantly, the psalm's references to Tanis are at odds with Hezekian or Josianic attitudes toward Egypt, but consistent with that of Solomon's court.[85] The well-documented diplomatic ties between Solomon and the Egyptian royal family would explain the mention of Tanis in a Jerusalemite liturgical work of the tenth century, and one that never overtly castigates the Tanitic court.[86] The psalm invokes the Exodus tradition but inform us that signs, marvels, and wondrous deeds occurred specifically at Tanis before going on to invoke the plagues tradition. Though Schniedewind has correctly noted that Psalm 78 engages the epic language of early Israelite poetry such as the Song

83 Donald B. Redford, *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1992) 409.

84 See Nadav Na'aman, "'Hebron was built Seven Years before Zoan in Egypt' (Numbers xiii 22)," *VT* 31 (1981) 488–91.

85 The Josianic antipathy toward Egypt is well attested within the book of Deuteronomy, and the traditions tied to Hezekiah's reign also present Egypt as an unsuitable political ally (2 Kgs 19:20–24; Isa 30:1–5, an early oracle redacted during Hezekiah's reign; see Schniedewind, *How The Bible Became A Book*, 84–89).

86 Redford largely discounts the likelihood that much literature could have emerged from the Solomonic court, arguing instead for a seventh- to fifth-century date to texts often associated with Solomon (*Egypt, Canaan and Israel*, 299–311, 422–29). More recent insights into ancient near eastern scribal methodology, linguistic criteria, and inscriptional evidence call Redford's conclusions into question. Carr argues convincingly for significant scribal activity in the Solomonic period (*Writing on the Tablet of the Heart*, 116–22). Furthermore, Frank H. Polak's linguistic studies show a very discernible progression from early modes of narrative composition to those of the seventh to fifth centuries, with much attributable to an early period. See his "Style is More than the Person: Sociolinguistics, Literary Culture, and the Distinction between Written and Oral Narrative," in Young, *Biblical Hebrew*, 38–103; and "The Oral and the Written: Syntax, Stylistics and the Development of Biblical Prose Narrative," *JANES* 26 [1998] 59–105). In addition, Halpern's analysis of 1–2 Samuel reveals linguistic, geographic, and sociological characteristics pointing to a tenth-century date (*David's Secret Demons*, 57–92). Finally, Redford's argument is based in part on what he considers a lack of inscriptional evidence relating to the Davidic/Solomonic period. His position, though, was articulated before the discovery of the ninth-century Tel Dan and tenth-century Tel Zayit inscriptions, the former of which overtly mentions David and the latter of which is suggestive of schooled scribalism in a Judean village in the Shephelah close to or during the time of Solomon's reign. In short, the tenth century appears to have been very well suited for the substantial origination and proliferation of the texts that Redford dates to a much later time.

at the Sea in Exodus 15,[87] the psalmist's rhetoric is very carefully constructed to harmonize Tanis with the mythic moment of salvation as well as Israel's earlier leadership traditions. This is evident through the lexical strategy of the relevant Hebrew verses:

12 נגד אבותם עשה פלא בארץ מצרים שדה צען

43 אשר שם במצרים אותתיו ומופתיו בשדה צען

Two traditions lay behind these two verses. Ps 78:12 lifts the phrase עשה פלא from Exod 15:11, part of the ancient Song at the Sea; Ps 78:43 draws from traditions regarding Moses and the supernatural charges given him by YHWH in Exod 3–4.[88] As Yair Hoffman has observed, the Exodus functions as a timeless recurring myth in Ephraimite collective consciousness,[89] and the psalmist exploits this by applying the transcendent myth to the political currents of his own time. The Tanitic court that exerted so much influence over Solomon's own administration is now somehow intimately bound up with Israel's national genotype.[90]

The references to Tanis establish phonetic associations with other major terms that appear later in the psalm. The alliterative and assonantal similarities between Tanis (צען), Zion (ציון) in v. 67 and David's ties to the flock (צאן) in v. 70 cannot be a coincidence. Upon recognizing the psalmist's assertion that David's divinely assigned flock is now none other than the northern population (vv. 71–72), the implication is that their divinely mandated fate is somehow compatible with the royal court in Jerusalem and its political allegiance to the Egyptian royal court in Tanis. The psalm may well have been composed, at least in part, to support Solomon's marriage into the royal Egyptian family (1 Kgs 3:1), which exerted much control over the Ephraimite hinterland and

87 Schniedewind notes further dependence by Psalm 78 upon the Song at the Sea, esp. Exod 15:17 (*Society and the Promise to David*, 68).

88 Though Exodus 3–4 are generally viewed from a source-critical perspective as conflated texts, the style of composition reflects an emulation of oral narrative discourse and speak to pre-textual oral traditions as a common source. Such oral traditions could be worked into a conflated form by later scribal recomposition. See Polak, "Style is More Than The Person," 66; Carr, *Writing on the Tablet of the Heart*, 148–49, 165–67.

89 Yair Hoffman, "A North Israelite Typological Myth and a Judaean Historical Tradition: The Exodus in Hosea and Amos," *VT* 39 (1989) 169–82. See also Robert P. Carroll, "Psalm lxxviii: Vestiges of a Tribal Polemic," *VT* 21 (1971) 149.

90 See the discussion by Abaraham Malamat, *The History of Biblical Israel* (Boston/Leiden; Brill, 2004) 189–207 (esp. 202), 221–33. Malamat notes that tensions obtained between Solomon and Egypt that were remedied through diplomacy, which would explain the psalm's presentation of Tanis as the source of strife on the one hand and locus of divine wonder on the other.

provided Solomon with personal landholdings in the area (1 Kgs 9:16–19). It is no wonder why the psalm's opening verses purport to introduce a new tradition to be taught from father to child among the pastoral Israelites now under Solomon's rule: older notions of the Exodus myth needed to be drastically readjusted in light of Solomon's foreign policy.[91]

The historical/mythic interest of the psalm is paralleled in another Solomonic invocation of history, namely, Solomon's Temple dedication speech in 1 Kings 8. Though many scholars have viewed the speech as reflecting much Deuteronomistic redaction, the speech preserves decidedly pre-Deuteronomistic elements consonant with earlier theology and language and may indeed reflect the early and even inaugural liturgy of Solomon's Temple cult.[92] Many of the terms and themes used to support the rhetorical aims of the psalm are also deployed within 1 Kings 8: Solomon's speech calls upon YHWH in the heavens to listen (vv. 32, 34, 26, 39) in a manner similar to how the psalmist calls upon the nation (Ps 78:1) and emphasizes the notion of divine election (v. 16; see Ps 78:67–68). We should note the close parallel between the election/non-election differentiation expressed in Solomon's speech and the psalm:

1 Kgs 8:16 לא בחרתי בעיר בכל שבטי ישראל ...
ואבחר בדוד להיות על עמי ישראל

Ps 78:67–68 ... ובשבט אפרים לא בחר ...
ויבחר את שבט יהשדה

The similarity and sequence of terms (especially the בחר terminology) can hardly be coincidental.[93] While one composition may well be citing the other, it is just as likely that both are drawing from a currency of discourse prevalent among the writers of the Solomonic court. Even if we take the position that one composition was written under the influence of the other, this need not preclude both compositions as deriving from the same period. Indeed, the two compositions together achieve a very effective balance between the realm of the divine and the Davidic line: the psalm presents YHWH as building the mythic Temple

91 See also the brief discussion by Nadav Na'aman, "'Hebron was built Seven Years before Zoan in Egypt' (Numbers xiii 22)," *VT* 31 (1981) 488–91 for subsequent presuppositions of the connection between the Solomonic and Tanitic courts. For the significance of the parent/child enculturation dynamic in the psalm, see below.

92 For a survey of scholarship and a discussion of early material in Solomon's Temple speech, see Leuchter, *Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll*, 117–18.

93 We should note the chiastic structure in Ps 78:67–68 (ובשבט ... לא בחר // ויבחר ... שבט), emphasizing the distinction between Ephraim and Judah on the one hand yet their symbiotic relationship on the other. See below for additional discussion of the usage of this terminology.

(Ps 78:69) just as Solomon builds its earthly manifestation (1 Kgs 8:19–20). This earthly-divine dynamic perfectly matches the Solomonic attempt to present the Davidic king, typologically, as part of a pseudo-divine patrilineage (2 Sam 7:14).[94] Such a strategy no doubt arose from Solomon's questionable status as the heir to David's throne; the problem could be remedied by declaring that the royal Temple builder descended, in a sense, from YHWH himself.[95]

Related to Solomon's challenge to traditional ancestral structures of inheritance, an additional parallel between Solomon's Temple speech and the psalm obtains with regard to the covenant founded with the ancestors (1 Kgs 8:21, 23; see Ps 78:3, 5, 8). Notably, Solomon's speech repeatedly dates the origins of this covenant to the Exodus, and presents the foundation of the Temple as the fruition of the Exodus akin to the psalm. In both compositions, the covenant is fulfilled solely through YHWH's initiative. The deity elects David and his progeny to construct a Temple while emphasizing that no similar election characterized previous eras or cultures beyond that of the Davidic-Solomonic kingdom. The Ephraimite myth of the Exodus, in effect, is subsumed within the Jerusalemite myth of Davidic/Zionistic election developed during Solomon's reign.[96]

The psalm's rejection of Shiloh especially fits this discourse, as it is the Shiloh sanctuary – located in "the highlands of Ephraim" (הר אפרים in 1 Sam 1:1) – that had earlier functioned as the central sacral and political institution in the pre-monarchic era with the weight of its tradition persisting into David's time. It is at Shiloh where we encounter the tropes of the Exodus, the concept of covenant, legal instruction and the idea of election in an abundance of literature.[97] This earlier tradition fostered by northern Levites at Shiloh was already associated with Jerusalem during David's relocation of the cult to that city, but

94 The promise to David in 2 Samuel 7 is significantly shaped to reflect Solomonic interests. For a concise discussion, see Halpern, *David's Secret Demons*, 337–39.

95 For tensions between the Perezites and Solomon, see Leuchter, "Jeroboam the Ephratite," 61, 64–65.

96 Carroll, "Psalm lxxviii," 149–50.

97 Leuchter, *Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll*, 18–32. Especially significant in placing the Exodus traditions at Shiloh is the decree of the anonymous prophet in 1 Sam 2:27–36. This passage is often viewed as Deuteronomistic in origin; see, among others, Marc Zvi Brettler, "The Composition of 1 Samuel 1–2," *JBL* 116 (1997) 601–11. A linguistic analysis of the larger text, however, suggests an earlier compositional origin. See F. H. Polak, "'There Was One Man . . .': The Book of Samuel, its Character and its Place in Ancient Israelite Historiography," *Shnaton* 12 (2000) 13-47. The text may also derive substantially from an early monarchic or even a pre-monarchic oral tradition regarding Samuel's rise to prominence. See Mark Leuchter, "Something Old, Something Older: Reconsidering 1 Samuel 2:27–36," in Ehud Ben Zvi, ed., *Perspectives on Hebrew Scripture: Comprising the Contents of Journal of Hebrew Scriptures, Volumes 1–4* (Piscataway, N.J.: Gorgias Press, 2006–7) 533–40 (this article was originally published in the *Journal of Hebrew Scriptures* 4 [2003] article 6, and is available in PDF at http://www.arts.ualberta.ca/JHS/jhs-article.html). Marsha White dates the passage to the late eleventh century as well, but on different grounds;

it was wholly appropriated by the Solomonic establishment following David's death. Solomon's coup against David's old guard in 1 Kgs 1–2 reached its zenith with the excommunication of the Shilonites from Jerusalem (1 Kgs 2:26). While the narrative of 2 Samuel constitutes a general political apology for Solomon's coup, the move against the Shilonites in specific could be justified by an ideology that claimed that a similar position had already been adopted by YHWH as a prelude to David's own rise to power.[98]

Solomon's actions against the Shiloh priesthood and the larger Ephraimite population would thus be presented not as a disruption of the status quo but as consonant with divine will. This is precisely the purpose of Psalm 78, which debunks contradictory claims based on previous sociological paradigms.[99] It is perhaps no coincidence that the references to Tanis are bound rhetorically to both Zion and the image of the flock after the castigation of the Shiloh tradition. The tradition of Moses being called from tending the flock to tending the nation as YHWH's servant may have been the source for the language in Ps 78:43, but it is here abstracted and attributed to David and, implicitly, his offspring with connections to the Tanitic court.[100] The עבד ה' is no longer a Mushite Levitical figure (such as a priest of Shiloh) but rather the king ruling in Jerusalem with diplomatic ties to Egypt, whose policies both domestic and foreign are now divinely mandated.

Indeed, the psalmist makes absolutely clear that the older northern Levite claimants to such a title who once resided at Shiloh have been decimated as per YHWH's wishes. The depiction of this decimation is emphasized by its mediating position between the וימאס catchwords in vv. 59 and 67. The account of Shiloh's destruction is not simply part of a sequence of events; its position between the repetition of themes and terms in vv. 59 and 67 suggests that it is

---

see her article "'The History of Saul's Rise': Saulide State Propaganda in 1 Samuel 1–14," in Saul M. Olyan and Robert C. Culley, eds., *A Wise and Discerning Mind: Essays in Honor of Burke O. Long*, BJS (Providence: Brown Univ., 2000) 271–92. Even if the texts date to the tenth century or later, the traditions upon which they are built are at home in a late eleventh-century context.

98 For a brief discussion of the background to Solomon's coup and the shift from the Shiloh tradition to that of the Temple cult, see Frank M. Cross, *From Epic To Canon: History and Literature in Ancient Israel* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 2000) 92–95. See also Halpern, *David's Secret Demons*, 391–406.

99 See the discussion by Carroll, "Psalm lxxviii," 136–44, who notes competing concepts of Ephraimite/Judean election (though Carroll is reticent to suggest a specific date of compositional origin for the psalm).

100 One may detect diplomatic/imperial overtones via the phrase אשר אהב at the end of v. 68, which characterizes other Solomonic political alliances (1 Kgs 5:15; 1 Kgs 11:1) and political/covenantal obligations more generally. See Susan Ackerman, "The Personal is Political: Covenantal and Affectionate Love (*'Āhēb, 'Ahăbâ*) in the Hebrew Bible," *VT* 52 (2002) 437–57. For the special status of Egypt in Solomon's reign, see Malamat, *The History of Biblical Israel*, 221–33.

the ultimate symbol of YHWH's rejection of Ephraim. Instructive here is a comparison with Psalm 99:5–9, which in its earliest form contained specific allusions to the Shiloh tradition.[101] The structure of these verses may carry hermeneutical connotations, as they appear to follow a similar structure:

| *Psalm 99* | *Psalm 78* |
|---|---|
| A: v. 5<br>first keyword occurrence, רוממו | A: v. 59<br>first keyword occurrence, וימאס |
| B: vv. 6–8<br>reference to Shiloh/Shilonites<br>משה בכהניו, שמואל בקראי שמו | B: vv. 60–66<br>reference to Shiloh/Shilonites<br>ויטש משכן שלו כהניו בחרב נפלו, etc. |
| A': v. 9<br>second keyword occurrence, רוממו | A': v. 67<br>second keyword occurrence, וימאס |

In Psalm 99, a pro-Davidic author legitimizes the association between the Ark of the Covenant (רוממו ... הדום רגליו in v. 5) and mount Zion (רוממו ... הר קדשו in v. 9; see v. 2) by appealing to Moses and Samuel (v. 6).[102] The invocation of these Shilonite figures hermeneutically equates Zion with their venerable and ancient tradition, making it a suitable home for the Ark. The author of Psalm 78 engages in a similar strategy but for the opposite purpose, identifying Shiloh polemically as the very cause of Ephraim's subordination to Zion (vv. 68–72). The similarity in rhetorical strategy, despite the different message, is characteristic of Solomon: the king sought to solidify his policies by presenting them as outgrowths of David's own reign. It would therefore stand to reason that a piece of Solomonic propaganda would mimic the style of Davidic compositions, instituting a change in content while emphasizing continuity in form. This maneuver is also consistent with the Solomonic mandate to eclipse older Mushite tradition and mute the Shilonite critique that would certainly have followed.[103] Psalm 99 overtly appeals to Moses and Samuel – two figures strongly bound to the Shiloh tradition – in its concept of Jerusalem as YHWH's chosen

101 For the redaction history of Psalm 99, see Mark Leuchter, "The Literary Strata and Narrative Sources of Psalm xcix," *VT* 55 (2005) 20–38. For Pss 93–100 as part of a Persian era Zadokite redactional collection, see D. M. Howard Jr., *The Structure of Psalms 93–100* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1997).

102 Aaron's name in Ps 99:6 is a result of the subsequent Zadokite redaction. See Leuchter, "Psalm xcix," 30–36.

103 The Shilonite sponsorship of Jeroboam (1 Kgs 11:29–39) is indicative of the response that would have ensued. The bitterness was long-lasting, as the later critique of Jeroboam's cult still contained a stab at Solomon's cult in Jerusalem (Leuchter, "Jeroboam the Ephratite," 71).

place. By contrast, Psalm 78 eschews Shiloh and makes no mention of Moses or Samuel, and the polemical silence of this strategy is deafening.

The author of Psalm 78 thus appears to be composing his work as an adjustment to the ideology of Psalm 99, yielding the same result – veneration of the Davidic line and the Jerusalem cult – but with significant alterations along the way. It may be that the author of Psalm 78 knew this earlier psalm and consciously patterned his own as a negative response to it. Both contain allusions to Shilonite tradition, but while Psalm 99 calls for its exaltation on the part of the petitioner or congregation (רוממו), Psalm 78 turns the tables by emphasizing that YHWH himself rejected it (וימאס); exaltation of this older institution or the veneration of its traditions is no longer in order, as the petitioner or congregant must now look exclusively to Jerusalem. At the very least, we may view the structural similarities between Ps 99:5–9 and Ps 78:59–67 as evidencing a temporal proximity in compositional origins, deploying a stylistic device that would have been in vogue in tenth-century Jerusalem. In any case, Psalm 78 does speak of the same shift from Shiloh to Jerusalem, but in a way that reflects the reign of Solomon, not that of David.[104]

The subordination of older, northern cultural tropes continues in the closing verses of the psalm, where distinctively Davidic language is deployed to qualify the proper self-conception of Ephraim. The rhetorical strategy of the psalmist reinforces this idea: the phrase לא בחר in v. 67b (in relation to the north) necessitates a declaration of what *is* chosen, namely, Judah (בחר in v. 68a). The language does not cast one kingdom as a survivor and the other as extinct, but binds the two entities together in a dominant/submissive relationship. One might posit that this view could have obtained at any point during the period of the divided monarchy within the liturgy of the Jerusalem Temple, yet two elements vitiate against this. First, within psalms that generally reflect the Temple cult of pre-exilic Jerusalem (for example, Pss. 2; 24; 68; 89:1–38), emphasis is placed on the sanctity of Jerusalem and the Davidic line, but little derision is visited upon Ephraim. By contrast, the urgency of declaring that the north is no longer chosen by YHWH presupposes some lingering sense of Ephraimite prominence over the culture of Judah, the latter of which only saw a rise in urbanization and population density in the days of David and especially during the reign of Solomon. Until this time, Judah was at best a sparsely settled frontier, while the Ephraimite hinterland already possessed a firmly entrenched clan system, closer tribal interaction, and more well-developed and numerous urban centers.[105]

104 *Pace* G. Ernest Wright, "The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32," in B. W. Anderson and W. Harrelson, eds., *Israel's Prophetic Heritage* (New York: Harper and Row, 1962) 39, who views Psalm 78 as Davidic in origin.

105 Halpern, *David's Secret Demons*, 460–78; Carol Meyers, "Kinship and Kingship" in Michael D.

Second, the ancestral language in the psalm's opening verses serves similar purposes. The psalm's reference to the days of old as told by the fathers is not, as Schniedewind suggests, an invocation of the Davidic-Solomonic period.[106] Rather, it is a rhetorical technique deployed by the psalmist to suggest a specific version of the national epic that should dominate the ancestral narrative culture. This would be an appropriate relic from a period when older ancestral structures were challenged by Solomon's royal administration. Yet an additional meaning is implied through the lexical strategy of these opening verses, which speak specifically to the concept of *torah*:

> 1 Give ear O my people to my instruction (תורתי), incline
> your ears to the utterances of my mouth
>
> 5 For he established testimony in Jacob, instruction (תורה)
> he placed in Israel . . .
>
> 10 They did not keep the covenant of Elohim, and did not
> walk in his instruction (תורה)

In all of these cases, the *torah* terminology is set within a context of ancestral oral teaching.[107] *Torah*, for the psalmist, is a matter of oral instruction cultivated between parents and children rather than priestly instruction, suggesting that the psalm was composed before the association of the term with the Zadokite priesthood or the critique of Isaiah that discredited competing methods of instruction and enculturation as anathema to divine *torah* (Isa 5:21–24).[108] The

---

Coogan, ed., *The Oxford History of the Biblical World* (New York/Oxford: Oxford Univ. Press, 2001) 178–203; Dever, *What Did The Biblical Writers Know*, 124–57; Master, "State Formation," 122–23.

106 The development of a monarchic state, by definition, challenges older ancestral structures regardless of the issue of need. It would be precisely under the shift to a monarchic state such as Solomon's that older national epic and ancestral traditions would be shaped to harmonize the rise of the state with more ancient cultural traits.

107 Carr, *Writing on the Tablet of the Heart*, 129–31, though Carr suggests a textual basis for larger trends of oral enculturation.

108 For the presupposition of a well-developed Zadokite torah tradition see Jer 18:18; Hag 2:1, as well as the recurrence of the term תורה in the Priestly literature that pre-dates the rise of the Holiness School. See Knohl, *The Sanctuary of Silence*, 200–224; and his *The Divine Symphony: The Bible's Many Voices* (Philadelphia: JPS, 2003) 11, 163 nn. 12–13. Knohl's observation that the Priestly literature substantially antedates the mid-eighth century provides further support for a tenth-century date to the psalm if the psalmist, in turn, pre-dates the Priestly tradition, as per Day's observations ("Pre-Deuteronomistic Allusions," 9, 11). This early dating of the Priestly tradition as a literary source, however, requires certain caveats. While it is very likely that these ideas developed at an early point in the history of Jerusalem's priesthood, their eventual appearance in written form may be the result of centuries of development on the oral level. I explore this more thoroughly in a forthcoming study titled "The Nehemiah Memoir and the Redaction of Leviticus."

psalm's heading as a משכיל carries wisdom connotations, and indeed its understanding of *torah* much in common with the wisdom tradition of Jerusalem, one which is especially pronounced in historiographic sources that pertain to (and likely derive from) Solomon's reign.[109]

Dating the psalm to Solomon's reign would also account for its linguistic characteristics, including its northern vocabulary. Psalm 78 is very clearly propagandistic in nature, and would have been useful in justifying Solomon's policies regarding the re-districting and taxation of the north for the benefit of his building programs in Jerusalem and other royal cities. The psalmist would therefore have composed his work with this northern audience in mind and deployed characteristic elements of the northern dialect to further articulate his message. An origination in Solomon's court would further explain the admixture of archaic and standard forms of Hebrew found throughout the psalm, and two explanations for such a mixed linguistic profile have been advanced. The first was introduced by Robertson, who suggested that poems with mixed forms that defy the patterns typical of deliberate archaizing may have developed during a "transitional period." This period would have seen the increasing introduction of standard Hebrew alongside the use of archaic Hebrew, and was identified by Robertson with the Davidic-Solomonic period.[110]

The second model is that of Matthew Thiessen, who proposed that the Song of Moses (which also possesses mixed forms) was liturgical in nature and performed regularly, with standard Hebrew forms introduced with each successive performance.[111] This might also be the process whereby later forms were introduced into Psalm 78, which possesses liturgical features as well (see below).

109 Compare the psalm's presentation of *torah* as an oral parent-child enculturation process with that of Prov 3:1 (בני תורתי אל תשכח; see Prov 6:20). See Schniedewind, *How The Bible Became A Book*, 120; Carr, *Writing on the Tablet of the Heart*, 129–31. See also Andre Lemaire, "Wisdom in Solomonic Historiography," in John Day, Robert P. Gordon and H. G. M. Williamson, eds., *Wisdom in Ancient Israel: Essays in Honour of J. A. Emerton* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995) 106–18. Though the current matrix of historiography in the book of Kings reflects a redaction that long post-dates the tenth century, the sources from which this redactor drew appear to date in part back to the tenth-century records of Solomon's court. For the redactors' use of sources, see Menahem Haran, "The Books of the Chronicles 'of the Kings of Judah' and 'of the Kings of Israel': What Sort of Books Were They?" *VT* 49 (1999) 156–64. For a Hezekian stage of redaction, see Richard E. Friedman, "Solomon and the Great Histories" in Andrew G. Vaughan and Ann E. Killebrew, eds., *Jerusalem in Bible and Archaeology* (Atlanta: SBL, 2003) 171–80; Baruch Halpern and David S. Vanderhooft, "The Editions of Kings in the 7th–6th Centuries B.C.E.," *HUCA* 62 (1991) 179–244.

110 Robertson, *Early Hebrew Poetry*, 154–55.

111 Matthew Thiessen, "The Form and Function of the Song of Moses (Deuteronomy 32:1–43)," *JBL* 123 (2004) 401–24. See also Sanders, *Deuteronomy 32*, 309, who suggests that linguistic changes accrued during the transmission of the psalm over time; Ian Young, "The Style of the Gezer Calendar and some 'Archaic Biblical Hebrew' Passages," *VT* 42 (1992) 370–71.

In either of these cases, the ratio of archaic and standard forms in Psalm 78 would make sense if it originated in Solomon's court, as the process of the text's transmission over time did not eclipse a substantial amount of the older Hebrew forms original to the composition. In addition, a subsequent redaction of the psalm that introduced Deuteronomistic language into its verses would have provided the opportunity for the redactors to perhaps inadvertently alter the syntax and morphology at various points to reflect later norms of discourse as a newer version of the psalm was produced.[112] Despite all of these possible (and even likely) scenarios, the psalm's archaic linguistic style remained largely intact and speaks to its compositional origins.

Thiessen's model concerning the shifts in linguistic forms is especially helpful with respect to the historical emphasis in Psalm 78. The recitation of sacred history (*Heilsgeschichte*) occurs regularly throughout the DH and has been identified by most scholars as representing the voice of the Deuteronomistic redactors. Jeffrey C. Geoghegan has recently demonstrated that these redactors were either of northern Levitical heritage or representatives of northern Levitical interests.[113] We may therefore view the *Heilsgeschichte* recitations as connected to northern Levitical tradition, where it would have served a cultic or liturgical function. This view is reinforced by the fact that most of the major *Heilsgeschichte* episodes take place in cultic contexts, contain references to cultic issues or are connected to cultic personnel (Joshua 24; 1 Samuel 12; 1 Kings 8; 2 Kings 17;[114] the historical meditations in Deuteronomy, too, are presented as the final exhortations of the founder of Israel's religion ultimately entrusted to the Levites).[115]

112 Carr, *Writing on the Tablet of the Heart*, 159. Campbell has argued for the Deuteronomistic redaction at work within the psalm ("Psalm 78," 72–75); see further below.

113 Geoghegan, "Until This Day," 225–27.

114 The similarities between 2 Kings 17 and Psalm 78 noted by Clifford ("Psalm 78," 139–40) may be attributed to the Josianic author's attempt to establish some continuum between the psalm and the account of the north's fall in the DH. This process was already begun thematically via the Deuteronomistic redactional accretions in the psalm (Campbell, "Psalm 78," 72–75), and mirrors the introduction of similar legal-covenantal conditions into older Solomonic texts, especially those associated with the Temple (for example, 1 Kgs 6:11–13, which functions within the structure of the chapter as a foundation inscription, establishing quite literally that the Temple was founded on Deuteronomistic law and ideology. For additional discussion, see Leuchter, "Song of Moses."

115 This should not, however, support Gerhard von Rad's argument that Deuteronomy itself emerged from a tradition of "Levitical Sermons" (*Studies in Deuteronomy*, trans. D. M. G. Stalker [London: SCM, 1953]); a position adopted more recently in a moderated form by Jack R. Lundbom ("The *Inclusio* and Other Framing Devices in Deuteronomy i–xxviii," *VT* 46 [1996] 314–15). While Lundbom is correct to note the rhetorical features of Deuteronomy that reflect modes of parenetic oral exhortation, these features are employed in the service of a careful scribal hermeneutical strategy (Levinson, *Deuteronomy*, throughout). Though the *Heilsgeschichte* passages in the DH possess similar parenetic dimensions and may be drawn from Levitical convention, their function is not legal and covenantal in nature (like Deuteronomy) but redactional and didactic (Geoghegan, "Until This Day," 224–227).

That Psalm 78 is itself a poetic *Heilsgeschichte* therefore suggests that it was conceived for regular liturgical recitation, tapping into an extant tradition fostered in sacral contexts.[116] While it may have been initially written with a northern audience in mind, its position on broad national historical traditions would have provided it a place in Jerusalem's cult as well, providing a sense of continuity with older sacral traditions but claiming them for a new liturgical culture emerging with the building of the Jerusalem Temple. The Deuteronomistic language in the psalm speaks to the recognition on the part of its Josianic redactors of its Solomonic origins, bringing it in line with other Solomonic texts reworked to reflect the Deuteronomistic perspective of Josiah's court.[117] In this sense, the *Heilsgeschichte* tradition in Psalm 78 was reclaimed for the northern Levites marginalized by Solomon but whose interests were championed by the Deuteronomistic circles of Josiah's day. Like the other Solomonic texts redacted by Josiah's scribes, the redacted psalm speaks to the important accomplishments of Solomon (that is, the building of the Temple and its cult) on the one hand and clears the way for reunification with Ephraimite tradition on the other. The reference to Shiloh thereby takes on an additional dimension: the old sanctuary may indeed have fallen in the past, but its traditions could be restored and infused into a more comprehensive living tradition that now emanated from Jerusalem.

116 Carroll, "Psalm lxxviii" 147–149; Day, "Pre-Deuteronomic Allusions," 8.

117 For the redaction of Solomonic texts in Josiah's reign, see Sweeney, *King Josiah*, 93–109. For Deuteronomistic redaction in the psalm, see Campbell, "Psalm 78," 72–75. Day points out that the pairing of עדות and תורה in v. 5 is atypical of Deuteronomistic texts and thus argues against a Deuteronomistic redaction ("Pre-Deuteronomistic Allusions," 11), and we have seen above that v. 5 deploys the *torah* terminology in an oral-wisdom context.

# "Go Enjoy Your Acquisition"

## Virginity Claims in Rabbinic Literature Reexamined

Joshua Kulp

*Schechter Institute of Jewish Studies, Jerusalem*

This paper analyzes every rabbinic source concerning the topic of virginity claims and traces the development of these laws and the literature in which they are embedded from their earliest appearances in the Mishnah and Tosefta through the redaction of the Babylonian Talmud. There are several trends that emerge. In the earliest tannaitic stratum of the literature, one finds that virginity claims are already difficult for a husband to bring to court and even more difficult to successfully prove, thereby causing his wife to lose her ketubbah. We will demonstrate this through analysis of several tannaitic passages, passages which have been frequently misunderstood in scholarly literature. By the early amoraic stratum, one finds the beginnings of a response to the tannaitic trend to deny virginity claims. This response represents a pivotal moment in the legal development of virginity claims and has not been properly understood by scholars. Understanding this development is a key toward the deciphering of several talmudic passages. Towards the end of the amoraic period, two counterapproaches to virginity claims emerge, one which appears to preclude by legislation the very possibility of such claims, and another by which the husband's virginity claim is always accepted, presuming that he would never fabricate such a claim. This paper contributes several fresh understandings of previously misinterpreted passages and as such is important to the future study of rabbinic attitudes toward female virginity in particular and sexuality in general.

A startling series of six stories in the first chapter of *b.Ketub.* 10a begins with a man who approaches R. Nahman claiming that his wife is not a virgin. Instead of accepting his claim and ruling that he should divorce his wife without paying her ketubbah, he orders the husband to be beaten. The Babylonian Talmud continues to bring five more instances in which a succession of husbands bring virginity claims against their wives. In each and every case the rabbi denies their claim. In one case the husband is made to look foolish and inexperienced, in another it is shown that his wife really had been a virgin and in another the wife's virginity is "scientifically" proven. These stories have surprised and perplexed traditional commentators and modern researchers alike due to their seeming incongruence with the halakhic discussions which precede them. The traditional approach was to harmonize the stories with the abstract *halakhah*; modern commentators tended to highlight the tensions and to perceive the stories as a "remedy," softening the harshness of the *halakhah*.

Both approaches have left the complex rabbinic attitude towards a husband's virginity claim against his wife not fully explicated.

As we shall see below, not only were the stories about virginity claims frequently misunderstood. Indeed, many of the rabbinic sources concerning virginity claims, and in particular the halakhic ones, have been misread as well, especially by modern critical scholars. Proper attention has not been paid to the different strata within the literature and to the differences between texts of Palestinian and Babylonian origin. Theories have been built upon faulty assumptions and misinterpretations of individual texts. This study offers a rigorous historical/philological analysis of every rabbinic text concerning virginity claims. I hope that these analyses will serve as a sound textual basis for making some socio-cultural sense as to the function of virginity claims in rabbinic society, and perhaps even to the significance of pre-marital female virginity in the rabbinic world. We shall note some general trends in the law's development but as is often the case, we cannot simply posit a linear trend, one which teleologically develops toward a predestined goal. The point of diachronic analysis is not to champion what seems to us "progression" or to deride "regression" but rather to clarify the background to later legal developments in order to better understand their content. Clarification of the development of rabbinic literature is essential towards understanding the correctives and innovations added by each generation of rabbis to their accumulating legal traditions. It is the necessary groundwork for uncovering the deeper levels of meaning for any given subject, and in the case under discussion here, this groundwork has yet been properly laid.

## Deuteronomy 22:13–21

The locus classicus from which any examination of virginity claims in rabbinic literature must begin is of course the following passage from Deuteronomy 22.

> 13 If a man marries a woman and cohabits with her and then takes an aversion to her, 14 and makes up charges against her and defames her, saying, "I married this woman; but when I approached her, I found that she was not a virgin." 15 In such a case, the girl's father and mother shall produce the evidence of the girl's virginity before the elders of the town at the gate. 16 And the girl's father shall say to the elders, "I gave this man my daughter to wife, but he has taken an aversion to her; 17 so he has made up charges, saying, "I did not find your daughter a virgin." But here is the evidence of my daughter's virginity!" And they shall spread out the cloth before the elders of the town. 18 The elders of that town shall then take the man and flog him, 19 and they shall fine him a hundred [shekels of] silver and give it to the girl's father; for the man has defamed a virgin in Israel. Moreover, she shall remain his wife; he shall never have the right to divorce her. 20

> But if the charge proves true, the girl was found not to have been a virgin,
> 21 then the girl shall be brought out to the entrance of her father's house,
> and the men of her town shall stone her to death; for she did a shameful
> thing in Israel, committing fornication while under her father's authority.
> Thus you will sweep away evil from your midst.

The most reasonable interpretation for the concluding verses of this passage (20–21)[1] is that the girl is executed for the double transgression of falsely claiming that she was a virgin while having lost her virginity while still in her father's house, thereby deceiving both her father and her husband.[2] The main reason not to interpret the passage thusly is that premarital sexual relations are not a capital offense in biblical law (Deut 22:29 and Exodus 22:15–16). However, this problem can be solved. The transgression for which the girl is executed is not merely premarital sex, but rather entering into marriage without informing her father or husband that she was no longer a virgin. This is evident from the phrase "committing fornication while under her father's authority" in verse 21. Her fornication (*znh*)[3] while under her father's authority without informing him or her husband is a deceptive act, one which will bring shame[4] upon her father when she is caught. Hence, just as the disgraceful behavior of the rebellious son is worthy of the death penalty, so too is this girl's rebellion against her father.

Second Temple Judaism inherited a biblical law according to which a girl who enters her husband's home under the premise that she is a virgin and is found not to be a virgin is executed. Furthermore, the burden of proof necessary to exculpate her is upon her parents.[5] In the absence of such proof, the husband's words are believed and she is executed. The Torah values a girl's virginity prior to her marriage and harshly penalizes loss of virginity if it is accompanied with deception.

1 See Jeffrey Tigay, *The JPS Torah Commentary, Deuteronomy* (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1996) 206–7, 476–77. See also Alexander Rofe, *Deuteronomy Issues and Interpretation* (London: T&T Clark, 2002) 173–81, who agrees to this interpretation but attributes verse 20–21 to a literary stratum later than that of the previous verses. For other interpretations see Gordon Wenham, "Betulah 'A Girl of Marriageable Age,'" *VT* 22 (1972) 326–48; Anthony Phillips, "Another Look at Adultery," *JSOT* 20 (1981) 3–25. For a discussion of similar ancient near eastern laws see J. J. Finkelstein, "Sex Offenses in Sumerian Laws," *JAOS* 86 (1966) 357–67. I should note that to the best of my knowledge there are no direct parallels to this law in the other ancient near eastern law codes.

2 See Moshe Halbertal, *Interpretive Revolutions in the Making* (Jerusalem: Magnes, 1997) 85, n.26 (Heb.).

3 And not *nʾf*, to commit adultery. See Tigay, *Deuteronomy*, 206.

4 See Victor Matthews, "Honor and Shame in Gender-Related Legal Situations in the Heb. Bible," in Victor Matthews, et al., eds., *Gender and Law in the Heb. Bible and the Ancient Near East* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998) 108–12.

5 Tigay, *Deuteronomy*, 476–77, brings an interesting comment by Samuel David Luzzato (*Shadal*), "who suggests that the Torah intentionally relies on the cloth, despite its inconclusiveness, in order to protect nonvirgin brides from excessive punishment." See also Tikva Frymer Kensky, "Vir-

## From *Motzi*ʾ *Shem Ra*ʿ to *Ta*ʿ*anat Betulim*

According to a well-known midrashic passage,[6] R. Ishmael interpreted the Torah symbolically on only three occasions. One of those occasions was his interpretation of "and they spread the sheet" (Deut 22:17). Rather than interpret the words literally, R. Ishmael expounds, "they must make the matter clear as a garment." R. Ishmael's rare refusal to interpret this verse literally fits into the larger non-literal rabbinic interpretation of the entire passage contained in Deut 22:13–21. Much has been written about the rabbinic interpretation to this passage[7] and about the sectarian interpretation found in the Dead Sea Scrolls[8] and alluded to in the scholion to *Megillat Ta*ʿ*anit.*[9] Especially notable is the work of Moshe Halbertal[10] and Aharon Shemesh[11] who recently explored the passages in the halakhic *midrashim* in which the rabbis radically emended the thrust of the biblical law. According to the rabbis, no longer is the girl's transgression one of loss of virginity but rather post-betrothal adultery.[12] In order to substantiate such a claim the husband had to bring witnesses that she had committed adultery before entering his house.[13] This claim was called *motzi*ʾ *shem ra*ʿ, after

---

ginity in the Bible," in Matthews, *Gender and Law in the Heb. Bible and the Ancient Near East*, 93–94.

6 *Sifre Deuteronomy* 237 (ed. Finkelstein, p. 269); *Mekhilta d'Rabbi Ishmael*, par. Nezikin 6 (ed. Horowitz/Rabin, p. 270; ed. Lauterbach 3.53).

7 Aharon Shemesh, "4Q271.3: A Key to Sectarian Matrimonial Law," *JJS* 49 (1998) 252–58; Halbertal, *Interpretive Revolutions*, 84–92.

8 Shemesh, "Sectarian"; Jeffrey Tigay, "Examination of the Accused Bride in 4Q159: Forensic Medicine at Qumran," *JANES* 22 (1993) 129–34.

9 See Vered Noam, *Megillat Ta'anit* (Jerusalem: Yad Ben-Zvi Press, 2003) 79 (Heb.), and her discussion, 206–15 and esp. 212.

10 Above, n. 2.

11 Above, n. 7.

12 The fact that other Jewish groups in the Second Temple period did understand these verses as referring to loss of virginity prior to betrothal suggests that when the rabbis interpret them to refer to post-betrothal adultery, they were rejecting a potentially viable interpretive choice. The midrashic turns and twists which the rabbinic interpretation requires are recognized by the rabbis themselves. Furthermore, even within rabbinic literature there exists an opinion that "and they shall spread out the cloth" is interpreted literally (see *Sifre Deuteronomy* 234 [ed. Finkelstein, 268] and 237 [ed. Finkelstein, p. 269]). In one occurrence the literal interpretation is attributed in good manuscripts to R. Eliezer (see Halbertal, *Interpretive Revolutions*, 90; Shemesh, "Sectarian" 256–58.) Halbertal argues that R. Eliezer would also hold that lack of blood on the sheet is sufficient to have the girl stoned. However, Shemesh more convincingly argues that even those *tannaim* who interpret this verse literally do not mean to say that the girl is executed based on the evidence of the sheet. Rather, the literal exegesis is limited to verses 13–19, the husband's punishment for defaming his wife. A bloody sheet would be sufficient for him to be punished but a clean sheet would not be sufficient for her execution.

13 See above n. 12. Also see *Sifre Deut.* 235 (ed. Finkelstein, p. 268; *Sifre Deut.* 236, p. 269; *Sifre Deut.*

Deut 22:14, והוציא עליה שם רע. It is clear that this *halakhah* was theoretical and by nature hermeneutical.[14] The rabbinic interpretation differs greatly from that of non-rabbinic Jews (Philo, Josephus and the Dead Sea Sect) who continued to interpret the passage closer to its original Deuteronomic meaning.[15] According to Shemesh[16] and more recently David Rothstein,[17] the Dead Sea Scrolls, Jubilees and Paul ruled that sexual intercourse created a marital bond regardless of intent. A woman who entered into marriage having already lost her virginity was in essence an adulteress. By sexual intercourse, she was married to her first paramour and therefore committing adultery with her current "husband." This non-rabbinic *halakhah* collapses loss of virginity prior to marriage and adultery into a single crime, but it is not the same as the rabbinic interpretation according to which the woman was betrothed to her husband and then committed adultery with another man.

A second rabbinic response to Deut 22:13–21 exists, one which has received far less attention in scholarly literature,[18] perhaps because it was perceived as obvious. At the same time that the legal requirements surrounding *motziʾ shem raʿ* made it purely theoretical and impractical (as was the fate of other capital crimes), the rabbis created a new type of virginity claim, one not mentioned in biblical law – a virginity claim whose sole potential result was the husband's exemption from paying his wife her ketubbah. This claim could not result in the woman's execution, since pre-marital sex was not considered by the rabbis to be a capital crime, nor could it result in the husband's being lashed. It was purely a monetary claim.

The new rabbinic legal institution was called טענת בתולים, "a virginity claim" and it is discussed at length in the first chapter of Mishnah and Tosefta *Ketubbot*. The virginity claim in this chapter is that the woman came to marriage while not a virgin and not that she may have committed post-betrothal adultery. The effect of such claims is monetary. Should the ruling favor the husband, he is exempt from paying his wife's ketubbah and should the judge[19] rule in her favor the husband will be liable. Rabbinic literature is almost always[20] precise in its

---

239, p. 270; *Sifre Deut.* 240, p. 271; *Midrash Tannaim* 22:13, p. 139 (ed. Hoffman, pp. 139–40); *t.Ketub.* 1:5 (ed. Lieberman, p. 58).

14 See Bernard Bamberger, "*Qetanah, Na'arah, Bogereth*," *HUCA* 32 (1961) 285.

15 Josephus, *Antiquities of the Jews* 4:248 (ed. Loeb vol. IV, 595); Philo, *De Specialibus Legibus* 3:79–82 (ed. Loeb vol. VIII, 523–27). See Halbertal, *Interpretive Revolutions*, 91.

16 Above, n. 8.

17 David Rothstein, "Sexual Union and Sexual Offences in Jubileees," *JSJ* 35 (2004) 363–84.

18 Halbertal, *Interpretive Revolutions*, 90, n. 33, makes a few brief connections between the halakhic *midrashim* and the mishnaic/talmudic material.

19 In all of the stories in the two talmuds in which a husband makes a virginity claim, the husband comes in front of a singular judge/rabbi.

20 However, see *t.Sanh.* 1:2 (415, ed. Zuckermandel) and compare *m.Sanh.* 1:1. See also *y.Ketub.* 1:1

terminological and legal distinction between the two types of virginity claims – when discussing the type of claim made in Deuteronomy the term is *motziʾ shem raʿ*, the purely monetary claim is called *taʿanat betulim.*

We have now examined the first two shifts in rabbinic laws concerning virginity claims: the radical reinterpretation of Deut 22:13–21, a reinterpretation which turned it into a claim of adultery and made it virtually impossible to achieve effectiveness, and the inclusion of a different type of virginity claim which has only monetary ramifications and was certainly potentially effective. The first shift has merited much scholarly attention but the very inclusion of purely monetary virginity claims in the corpus of rabbinic law, and the amount of space devoted to them, has merited little attention among scholars and it is to these passages and their development which we now turn our attention.

## Rabban Gamaliel, R. Eliezer and R. Joshua

The second half of the first chapter of Mishnah *Ketubbot* contains a series of disputes between R. Gamaliel, R. Eliezer and R. Joshua concerning two cases: 1. virginity claims; 2. suspicions that a woman has had intercourse with someone prohibited to her and is hence forbidden to a priest. Only the first set of disputes is related to our topic.

> *Mishnah Six*
> One who marries a woman and does not find her tokens of virginity:
> She says, "After you betrothed me I was raped, and so your field has been washed away."
> And he says, "No, rather [it occurred] before I betrothed you and my acquisition was a mistaken acquisition":
> R. Gamaliel and R. Eliezer say: she is believed.
> R. Joshua says: Not by her mouth do we live, rather she is in the presumption of having had intercourse before she was betrothed and having deceived him until she brings proof for her statement.
>
> *Mishnah Seven*
> She says, "I was struck by a stick."
> And he says, "No, rather you have been trampled by a man":
> R. Gamaliel and R. Eliezer say: she is believed,
> R. Joshua says: Not by her mouth do we live, rather she is in the presumption of having been trampled by a man until she brings proof for her statement.

In these two *mishnayot* we witness a significant decline in the practical possibility of a husband making a successful virginity claim. In both cases the woman

explains to her husband why he did not find her to be a virgin. In the first case, she explains that she was raped after betrothal, and hence he still owes her the full two hundred as a ketubbah. In the second case, she explains that she did not bleed upon her first intercourse because she is a woman "struck by a stick," meaning she lost her virginity through means other than intercourse. Assumedly, she is again requesting a ketubbah of 200.[21] In both cases, R. Gamaliel and R. Eliezer claim that the woman is believed without the necessity of her providing any evidence to substantiate her claim. Only R. Joshua places the burden of proof upon the woman.

In *y.Ketub.* 1:6 (23c) R. Yirmiyah notes that the opinion of R. Gamaliel and R. Eliezer undermines the entire institution of virginity claims.

> R. Yirmiyah asked: henceforth there won't be any virginity claims according to R. Gamaliel and R. Eliezer, and only according to R. Joshua!
> He himself responded saying: there can be virginity claims according to R. Gamaliel and R. Eliezer if she is silent [in response to her husband's claim against her].
> And even if you say she speaks, when she says, "He found it [the blood on the sheet] and lost it. . . ."

R. Yirmiyah restores the possibility of the husband making a successful virginity claim by explaining that the woman is believed only if she clarifies why he did not find her a virgin, but not if she denies his claim outright or doesn't respond.[22] Nevertheless, the very presence of R. Yirmiyah's question demonstrates the anxiety that R. Gamaliel and R. Eliezer's statements may have caused.

On *b.Ketub.* 36a, the *Bavli* notes that according to one *baraita* a woman of unsound senses (either a deaf-mute or mentally ill) is not subject to a virginity claim while according to another *baraita* she is. R. Sheshet resolves this by asserting that that *baraita* which exempts such women from virginity claims goes according to R. Gamaliel who exempts her because even were she subject to a virginity claim the *court would defend her on her behalf. In other words, to women who cannot stake their own claim believability is bequeathed automatically.*

The opinions of R. Gamaliel and R. Eliezer and R. Yirmiyah's question show that at the least a woman will always have a "way out," a means by which to explain her lack of virginity and thereby recover her full ketubbah. R. Sheshet says

---

(25a) where the phrase "ולהוציא שם רע" is used in connection with virginity claims. Twice in tannaitic literature *ta<sup></sup>*

21 I deal with this issue at length in my "Organizational Patterns in the Mishnah in Light of Their Toseftan Parallels," *JJS* 58 (2007) 52–78.

22 See also *b.Ketub.* 13a.

that for some women such a "way out" is automatic. In this way the practicality of virginity claims begins to be undermined. Husbands who would come to a court with a virginity claim against their wives would never know if their wives would merely explain the circumstances in a way that would automatically cause their claim to be denied. We shall now examine other evidence in tannaitic literature which demonstrates other ways in which virginity claims and the practical possibility of their acceptance were undermined.

## Virginity Claims in the Galilee

The following *halakhah* appears in *t.Ketub.* 1:4 and with some variations in both talmuds.[23]

A Said R. Judah: In olden times in Judea they would investigate the ḥuppah and the groom and the bride three days before the ḥuppah (wedding celebration). But in Galilee they did not have that custom.

B In olden times in Judea they would seclude the groom and bride for an hour before the ḥuppah so that he should feel intimate with her (כדי שיהא לבו גס בה). But in Galilee they did not have that custom.

C In olden times in Judea they would appoint two accompanying men (שושבינין), one on the side of the groom and one on the side of the bride. And even so they appointed them only for marriage. But in Galilee they did not have that custom.

D In olden times in Judea the accompanying men would sleep in the place in which the bride and groom were sleeping. But in Galilee they did not have that custom.

E Anyone who did not follow this custom cannot make a virginity claim.[24]

A significant amount of attention has been paid to this *halakhah* because of the Judean customs, specifically the custom mentioned in section two to seclude the husband and wife before the wedding.[25] My interest here is not in the Judean custom[26] but in the consistent refrain "in Galilee they did not have that

23 *T.Ketub.* 1:4 (ed. Lieberman, pp. 57–58). For an extended discussion of these variations see Joshua Kulp, *A Critical Edition and Commentary to Babylonian Talmud, Ketubbot, Chapter One* (Ph.D. diss.; Bar-Ilan Univ.: Ramat Gan, 2003) 308–10 (Heb.).

24 *T.Ketub.* 1:4 (ed. Lieberman, pp. 57–58). My translation is based on that of Jacob Neusner, *The Tosefta, Nashim* (New York: Ktav, 1979) 61.

25 See Tal Ilan, "Premarital Cohabitation in Ancient Judea: The Evidence of the Babatha Archive and the Mishnah," *HTR* 86 (1993) 247–64.

26 Different betrothal practices in Judea are also alluded to in *m.Ketub.* 1:5, "One who eats with his in-laws in Judea without witnesses cannot make a virginity claim because he is secluded with her." Further such hints are found in *m.Yebam.* 4:10; *y.Yebam.* 13:1 (13b); *y.Giṭ.* 8:9 (49d); *y.Ketub.* 1:5 (25c); *b.Ketub.* 7b. Scholars have greatly exaggerated the historical information which we may

custom" which concludes each section. Which customs did they lack in the Galilee and why didn't they have these customs? In general, we can note that in sections A, C and D, the people of Judea took great care to ensure that virginity claims were not falsified. They would search the ḥuppah and the bride and groom to make sure that the bride didn't bring in fake blood or the husband a clean sheet which he would later switch with the bloody sheet (*y.Ketub.* 1:1 [25a]). They would place guardians[27] to ensure against fraud by either party, and these guardians would even sleep in the same place as the bride and bridegroom. Typically, scholars have described these customs as responses to the lax attitude in Judea toward sexual relations between the betrothed couple during the period between betrothal and marriage, a custom alluded to in section B.[28] This interpretation makes little sense as an explanation of this passage

---

glean from these sources (the talmudic sources are all based on the three tannaitic sources), concluding that in Judea there was a *custom* for the betrothed couple to engage in sexual relations before her entering the ḥuppah. For instance Samuel Belkin, *Philo and the Oral Law* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1940) 246, writes, "The Tosefta tells us that in Judah marital relations preceded the nuptials." See also Louis Finkelstein, *The Pharisees* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1940) 45–47. Ilan, "Premarital Cohabitation," 257, writes, "It is the husband's privilege to divorce his wife without compensation if she was found not to be a virgin. This tradition (*m.Ketub.* 1:5, J.K.) maintains that this privilege was reserved only for Galileans, since Judean grooms were callous toward unmarried maidens." The Mishnah simply does not make this statement. It only says that *some* grooms in Judea could not make virginity claims because they had a custom to be secluded with their betrothed wives. It is more likely that the rabbis, who oppose the seclusion of men and women in general, add in that such a seclusion causes him to forfeit his right to make a virginity claim.

27 On the role of *shoshbinin* in the ancient near east see A. S. Hershberg, "The Customs of Betrothal and Marriage in the Talmudic Period," *Ha'atid* 5 (1923) 75–103 (Heb.); Adolph Buchler, "The Induction of the Bride and the Bridegroom into the Huppah in the First and Second Centuries in Palestine," in *Livre D'Hommage A La Memoire Du Dr Samuel Poznanski* (2nd ed.; Jerusalem: publisher unknown, 1969) 118–32; N. H. Tur-Sinai, *Sefer Assaf, Collected Article Presented in Honor of Simcha Assaf*, eds. M. D. Casutto, et al. (Jerusalem: Mossad Harav Cook, 1953) 316–22 (Heb.); Meir Malul, "Susapinnu: The Mesopatamian Paranymph and His Role," *JESHO* 32 (1989) 241–78.

28 Thus Lawrence Schiffman, "Was There a Galilean *Halakhah*?" in Lee Levine, *The Galilee in Late Antiquity* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1992) 148, writes, "The Judeans, because of their laxer moral standards, had to employ additional precautions unnecessary for the Galileans." Ilan, "Premarital Cohabitation," 258, writes, "Taken by itself, it may appear to describe stricter measures in Judea than in Galilee, ultimately making Galileans ineligible to file virginity suits. It should, however, be taken as related to and commenting on the previously indicated *mishnah* (above, n. 26, J.K.), as its position in the Tosefta indicates. Since Judeans were notorious in their premarital sexual license, when a Judean husband wished to file a virginity suit he had to make sure that several precautions designed to guard his wife's virginity on entering wedlock had been followed." These explanations utterly fail to explain how the precautions would remedy the alleged problem of post-betrothal/pre-marital intercourse. Let's assume for a moment that the couple did have intercourse before the time of the wedding. The husband would then have relations with her at the time of the wedding, and she would not have virginal blood. The guardians

in the Tosefta for it offers no cogent account of how these customs could prevent the betrothed couple from engaging in post-betrothal but pre-marital intercourse. If the woman was assumed not to be a virgin and to have lost her virginity to her future husband at some earlier point during their betrothal period, what would be the point in ensuring that he could later on make a virginity claim without fear of falsification or that she could defend herself from his falsification?[29] If he was willing to make a false virginity claim, he would assumedly also lie and claim that he had not previously had relations with her.

Rather, what seems most likely is that R. Judah is describing the lengths to which the people of Judea would go to prevent falsifications in virginity claims. In Judea the rights of both the husband and wife were protected against fraud. Women entering marriage who were not virgins would be deterred from lying to their husbands concerning their virginity, since it would be difficult to cover up their lie with false blood.[30] The women would be ensured that their husbands could not take an aversion to them and attempt to divorce them without paying their ketubbah by making a false virginity claim.[31]

In comparison, in Galilee none of these customs were observed. Again, the typical traditional explanation is that since there was less likelihood that the couple engaged in sexual relations after the betrothal and before the marriage,[32]

---

established at the time of the wedding would not see any deception on the part of the husband and we can assume that if the husband was willing to lie and make a virginity claim against her, he would also lie and say that he had not had relations with her previously.

29 A more balanced description of the differing Judean and Galilean practices may be found in Shmuel Safrai and Menahem Stern, eds., *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, Section One: The Jewish People in the First Century* (Amsterdam: Van Gorcum, 1976) 756–60.

30 This is how the *halakhah* is explained in *y.Ketub.* 1:1 (25a), "that the daughters of Israel should not break out in licentiousness."

31 In comparison, *m.Ketub.* 1:5 and *m.Yebam.* 4:10 do allude to a heightened possibility of post-betrothal/premarital relations in Judea. In my opinion, the Galilean authors of the Mishnah looked askance at the Judean practice mentioned in clause B of the above toseftan *halakhah*, and hence polemicized against this custom (see Ilan, "Premarital Cohabitation," 257). In the Tosefta the custom is to seclude "an hour before the ḥuppah"; the words כדי שיהא לבו גס בה do not mean that the intention during this hour was for them to have relations. The Mishnah, on the other hand, does understand the pre-wedding seclusion as possibly resulting in sexual intercourse. *M.Yebam.* 4:10 even alludes to the Tosefta when R. Judah states that all betrothed women whose husbands die may remarry without waiting three months except for the betrothed woman in Judea, "because he felt confident with her (מפני שלבו גס בה)." This seems to be a muted polemic against the practice mentioned in *t.Ketub.*

32 I do not doubt that there may have been a problem, at least in the eyes of the rabbis, of post-betrothal/premarital relations. Warnings do exist against such a phenomenon in various places in rabbinic literature (*y.Pesaḥ.* 1:10 [37b]; *y.Qidd.* 3:8 [64b]; *b.Pesaḥ.* 49b; *b.Yebam.* 69b; *b.B.Bat.* 95b. See also 1 Cor 7:36, and Hans Conzelmann, *1 Corinthians, A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, trans. James W. Leitch [Philadelphia: Fortress Press, 1975] 134–36.) The con-

there was no need for such steps to be taken. Once more, this explanation is unacceptable. This toseftan *halakhah* simply does not state that in Judea the engaged couple had relations prior to marriage.[33] The custom mentioned in section two states only that they were secluded "an hour before the ḥuppah." The point of such seclusion was not to afford the couple a chance to have relations and it is indeed difficult to imagine the Tosefta sanctioning such a custom. It is also strange to imagine a wedding ceremony whose main function is for the couple to have relations before the marriage (*ḥuppah*) actually takes place. Rather the point was to afford the couple a short moment of intimacy before their marriage. Most importantly, the steps against falsifications could not possibly put an end to any supposed practice of post-betrothal intercourse, as we stated above. How could guardians checking the ḥuppah prevent the couple from engaging in premarital intercourse? If the couple had already had relations, what would be the point of checking the sheet at the time of the wedding? In short, *this toseftan* halakhah *is simply not concerned with post-betrothal pre-marital intercourse between the engaged couple* – its topic is virginity claims. And in the Galilee there were no steps to protect against their falsification.

We could interpret this information in two ways. First of all, perhaps the rabbis in the Galilee considered brides and grooms more trustworthy and hence thought that falsification was unlikely. This interpretation, while not impossible, strikes me as improbable. In a society which values female virginity prior to a marriage, means will likely be developed for her or her family to falsify her virginity should she not be a virgin at the time of her wedding. As far as the potential for the husband to make a false claim, the Torah itself recognizes the likelihood of his using her virginity as an excuse to renege on his financial commitment. Such would seem to be the nature of human beings and it is hard to imagine that the rabbis in Galilee perceive human nature as having so fundamentally changed.[34]

More likely is that virginity claims were simply downplayed in the Galilee.

---

fusion between the strong form of betrothal as is legislated in rabbinic law and the marriage that takes place at the time of the ḥuppah may have led to such a phenomenon, but there is little evidence that the problem was limited to Judea.

33 *Y.Ketub.* 1:5 (25c) interprets *t.Ketub.* 1:4 (ed. Lieberman, pp. 56–57) in light of *m.Ketub.* 1:5 and therefore understands that during the persecutions in Judea the rabbis decreed that the husband would have relations with her while still in her father's house, in order to (somehow) prevent the decree of *jus primae noctis*, the right of the local governor to have the first intercourse with newly wedded brides. Ilan, "Premarital Cohabitation," 262, correctly dismisses the historical reliability of this source. See also Kulp, *Ketubbot*, 122–26.

34 For an outdated but still valuable overview of virginity claims and their surrounding practices in some non-Western cultures, see Hilma Grandqvist, *Marriage Conditions in a Palestinian Village* (Helsingfors: Akademische Buchhandlung, 1931) 127–30.

The evidence does not permit us to conclude that virginity claims did not exist in the Galilee, but it is suggestive of such a conclusion. Indeed, R. Yirmiyah (*y.Ketub.* 1:1 [25a]) suggests that when R. Judah states at the end of the toseftan *halakhah*, "anyone who did not follow this custom cannot make a virginity claim," his intention was to say that the people in Galilee must also follow the Judean custom.[35] Since we know that the Galileans do not practice these customs, R. Yirmiyah implies that virginity claims were not customarily made in Galilee. R. Yirmiyah's statement is rejected by R. Yose who states that in the Galilee they may observe the Galilean customs. Nevertheless, R. Yirmiyah's statement remains a viable interpretation of the *halakhah* itself.[36]

## A Virgin is Wedded on Wednesday

The first *mishnah* of *Ketubbot* reads:

> A virgin is married on Wednesday and a non-virgin[37] on Thursday, for twice a week the courts sit in the towns, on Monday and on Thursday, so that if he has a virginity claim he may rise early to the court.[38]

Lieberman notes that the same explanation for the custom to marry virgins on Wednesday also exists in the Tosefta.[39] We might conclude from here that if the *tannaim* explain marital customs based on the need for the husband to rush to the court to make a virginity claim, they also anticipated that virginity claims

35 It is possible that this is R. Ashi's (fourth-fifth-century Babylonian *amora*) position (*b.Ketub.* 12a) as well. R. Ashi emends the last clause of the *baraita* to read "anyone who was not examined" or according to some manuscripts, "anyone who did not examine."

36 On *b.Ketub.* 12a Abbaye (fourth-century Babylonian *amora*) concludes that there were different customs in different places in Judea, and that in those places where the bride and groom were secluded the other customs (*shoshbinin* and careful examinations) were not practiced. While this interpretation does differ from that which I suggested above, Abbaye certainly does not agree with those scholars who view the *shoshbinin* and examinations as preventing premarital cohabitation (see above, n. 28). Were *shoshbinin* and examinations preventive measures then they would take place specifically in a region in which premarital cohabitation was more common. Rather Abbaye is influenced by *m.Ketub.* and reads the seclusion in the Tosefta in light of the seclusion in the Mishnah. Pre-marital seclusion causes the loss of the right to make a virginity claim and hence the measures to ensure the veracity of the virginity claim must have been taken in places where the husband was not secluded. See Saul Lieberman, *Tosefta Ki-fshutah VI, Order Nashim* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1967) 194 (Heb.).

37 The word used is "widow" but assumably the *mishnah* refers to both widows and divorcees.

38 Many scholars have claimed that this explanation is a later gloss to the original first line of the Mishnah. See Lieberman, *Tosefta Ki-fshutah VI*, 185 (Heb.); Hanokh Albeck, *Commentary on Seder Nashim* (Jerusalem: Mossad Bialik and D'vir, 1955) 345 (Heb.); David Halivni, *Sources and Traditions on Seder Nashim* (Toronto: Otsreinu, 1963) 129–30, n. 4 (Heb.); Kulp, *Ketubbut*, 100–105.

39 *T.Ketub. 1:1* (ed. Lieberman, p. 56).

were commonly made, if not in broader Jewish circles, at the least in the social circles in which they resided.

However, this conclusion is unlikely. Lieberman hints that the origin of the custom to marry on certain days was already lost by the mishnaic/talmudic periods.[40] *Amoraim* in both talmuds offer alternative explanations, such as "blessing" – the use of the word *berakhah* in the creation stories for the fifth and sixth days.[41] Even in the Tosefta itself, an additional reason for these days is suggested, namely to allow the husband who marries a virgin three days between the Sabbath and Wednesday to prepare the feast[42] and to encourage the husband who marries a widow to celebrate his marriage Thursday, Friday and Saturday and return to work only on Sunday. Modern scholars have suggested other potential explanations for this custom.[43] The main point is that the original meaning of the custom to marry on certain days was in all likelihood lost already by the tannaitic period, and hence we cannot rely on any explanation as a reflection of reality or even perceived reality. Those who explained that virgins are wedded on Wednesday so that the husband can rise early to the court are offering a theory, one that is not necessarily reflected in the customs of their own day, but rather in the literary sources which were available to them.

Indeed, the explanation is itself unsatisfactory: as the Tosefta notes – why not marry virgins on Sunday? Furthermore, the custom of courts sitting only on Monday and Thursday is already not reflective of practice in the tannaitic period.[44] Finally, there is ample evidence in the Tosefta[45] and in both talmuds[46]

40 *T.Ketub. 1:1* (ed. Lieberman, p. 56).

41 This is Bar Kappara's explanation in *y.Ketub.* 1:1 (24d) and *b.Ketub.* 5a.

42 Alternatively, the three days may be explained as preventing Sabbath desecration, see Lieberman, *Tosefta Ki-fshutah VI*, 188–89.

43 Y. Shor, "Garlic Eaters," *HeHaluz* 6 (1866) 31 (Heb.), suggests that the custom of marrying on Wednesday was a remnant of an earlier custom not to have sexual relations on Wednesday since it was believed that this would lead to birth on the Sabbath (see *b.Nid.* 38a). On this *baraita* see Michael Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity* (Princeton: Princeton Univ. Press, 2001) 334, n. 42. We might add that in the sectarian calendar Wednesday is always the day in which *Sukkot* and *Pesaḥ* fall, see James C. Vanderkam, *From Revelation to Canon: Studies in the Heb. Bible and Second Temple Literature* (Leiden: Brill, 2001) 91–94.

44 Ze'ev Safrai, "The Village in the Period of the Mishnah and Talmud," in Menachem Stern, ed., *Nation and History* (Jerusalem: Mercaz Zalman Shazar, 1983) 182–84 (Heb.).

45 *T.Ketub.* 1:1 (ed. Lieberman, p. 56).

46 *Y.Ketub.* 1:1 (24d) brings a *baraita* according to which, "They agree that she is not married either on Friday or on Sunday." Were there a uniform custom of Wednesday and Thursday there would be little need for this *baraita*. A different passage (*y.Ketub.* 1:1 [23d]) defends the continued practice of marrying virgins on Wednesdays, but admits that the only reason to continue doing so is "that the day of Wednesday should not be overturned." Indeed, this passage may be as much a lament at a custom no longer observed than a reflection of reality. In *b.Ketub.* 3a, the *stam* (the anonymous voice of the Talmud) concludes, "if there are courts that are established today like

that the practice of marrying on these days was itself defunct or, at the least, far from standard. Hence the tannaitic explanation that virgins were married on Wednesdays so that the husband could rush to the court may be the use of one defunct custom to explain another.

## The *Bogeret*

A *bogeret* is a post-pubescent girl[47] who, according to the Talmud, has reached the age of 12½.[48] According to *t.Ketub.* 1:3,[49] she is not subject to a virginity claim. R. Yonah (*y.Ketub.* 1:1 [25a]) explains, "a *bogeret* is like an open casket,"[50] that is, she no longer has physical signs of virginity (blood).[51] Recently, Adiel Schremer[52] argued that many, perhaps even most Jewish girls in Greco-Roman Palestine did not marry until they were in their late teens. Hence many girls would have been in the category of *bogeret* by the time they were married and would therefore not have been subject to virginity claims. Furthermore, even if a woman had lost her physical signs of virginity before reaching puberty, if she wished to enter into marriage without being subject to a virginity claim, all she would have to do is wait until she became a *bogeret*.

---

they were before the decree of Ezra [that the courts should sit on Monday and Thursday] then a woman can be married every day."

47 See *m.Nid.* 5:8; *t.Nid.* 6:4 (ed. Zuckermandel, p. 647).

48 See Shmuel's statement, *b.Ketub.* 39a. Halbertal, *Interpretive Revolutions*, 73, notes correctly that tannaitic sources already hint that adulthood, at least with regard to vows, begins at around this age.

49 *T.Ketub.* 1:3 (ed. Lieberman, p. 57).

50 See also *y.Yebam.* 6:4 (7c). The *Bavli* (*b.Ketub.* 36a–36b) contradicts this *baraita* with the statement of Rav (third-century Babylonian *amora*), "A *bogeret* is given the first night," meaning the first full night after marriage is given to her husband in which he may assume that any blood which comes as a result of intercourse is virginal and not menstrual. The resolution is that the *bogeret* is subject to some types of virginity claims. The very fact that Rav continues to assume that a *bogeret* has virginal blood only makes the ruling in *t.Ketub.* all the more remarkable. In other words, notwithstanding the physical facts, the *tannaim* exempt the *bogeret* from being subject to virginity claims. The prohibition of a *bogeret* to a high priest, who may marry only a virgin, is discussed in *m.Yebam.* 6:4. *y.Sanh.* 7:11 (25c) brings a source according to which a man who rapes or seduces a *bogeret* is liable to the penalty which only applies to virgins. For a discussion see Bamberger, "*Qetanah, Na'arah, Bogereth*," 286–87.

51 The rabbis may have believed that her first menstruation would break the "seal," that is, her hymen. Similarly, Greek and Roman doctors believed that the onset of menstruation before sexual intercourse was damaging to the young girl's health for the blood would not have a way to escape the body. See Aline Rousselle, *Porneia, On Desire and the Body in Antiquity*, trans. Felicia Pheasant (Cambridge and Oxford: Blackwell, 1993) 67–68. Soranus argued against this position, but Roman doctors were not convinced, see Rousselle, *Porneia*, 27. On Soranus, see also Gillian Clark, *Women in Late Antiquity, Pagan and Christian Life-Styles* (Oxford: Clarendon Press, 1993) 74.

52 Adiel Schremer, *Male and Female He Created Them, Jewish Marriage in the Late Second Temple, Mishnah and Talmud Periods* (Jerusalem: Zalman Shazar, 2003) 108–11 (Heb.).

## The *Trukati* – The Woman Without Virginal Blood

The rabbis recognized that some women did not bleed upon loss of virginity, such that virginal blood or lack thereof was not a sure sign of lack of virginity. *M.Nid.* 9:1 is brought in both talmuds[53] to demonstrate this point:

> Women in their virginity are like vines: some vines have red wine, some vines have black wine, some vines have a lot of wine and some vines have little wine. R. Judah says: all vines have wine and a vine that doesn't have wine behold it is a *trukati*.

As above (p. 7) with regard to the words of R. Gamaliel and R. Eliezer, this *mishnah* leads R. Yirmiyah (*y.Ketub.* 1:1 [25a]) to question whether R. Judah would ever accept a virginity claim. Since some women do not have virginal blood, how can lack of blood ever be a sign of lack of virginity? His question is resolved by placing the burden of proof on her that she is from a family of *trukati*. Nevertheless, the possibility of a successful virginity claim is further undermined by the mere existence of such types of women. Below when we examine the series of stories in the *Bavli*, we shall see that this claim is used by a rabbi to explain to a husband his wife's lack of physical signs of virginity.

## If He Found an Open Opening He May not Retain Her as a Wife Because She is a Doubtful *Soṭah*

By the amoraic period, developments in rabbinic *halakhah* had begun to make virginity claims increasingly difficult for the husband to prove. If it is a case of her word against his, two out of three tannaim rule in her favor. Should he wish to use a sheet as evidence of her virginity or lack thereof, he might need to take extraordinary measures to prove that he has not falsified the evidence, and these measures were no longer customary in the Galilee, where most rabbis lived. Her lack of blood was undermined as a reliable sign of lack of virginity. Girls who reached puberty before marriage were categorically exempt from being subject to virginity claims. In short, we see hints that by this time in rabbinic legal history, virginity claims were exceedingly difficult to prove and perhaps rarely, if ever, practiced.[54]

53 *Y.Ketub.* 1:1 (25a); *b.Ketub.* 10b (see below, p. 28). On the term *trukati* see Saul Lieberman, *Siphre Zuta (The Midrash of Lydda)* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1968) 66 (Heb.). There are various orthographies of the word in mishnaic and talmudic manuscripts, see Kulp, *Ketubbot*, 237 n. 245.

54 I wish to emphasize that my comments are limited to the laws as created by the rabbis – what went on in a non-rabbinic community we simply do not know.

These developments may have led to a halakhic quandary, a problem that hearkens back to the rabbinic interpretation of Deut 22:13–21. What if the woman really had committed adultery between the time of betrothal and marriage? While lack of virginity is not equivalent to evidence of such adultery, it casts doubts upon her chastity. That an adulterous woman is prohibited to her husband is a tannaitic *halakhah*,[55] one which the rabbis treated with gravity. The rabbinic trend to limit the possibilities of a successful virginity claim may have deterred husbands who did not find their wives to be virgins from making a claim and may have led, in the eyes of some rabbis, to husbands maintaining marriages with women forbidden to them due to adultery. In other words, their somewhat lax attitude toward premarital virginity, a topic about which they don't seem to be overly concerned, may have led to problems of potential adultery, a topic of far greater concern.

The response to such a problem was forthcoming. R. Elazar, an early Palestinian *amora*, states,[56] "If he found an open opening he may not retain her as a wife because she is a doubtful *soṭah*." This remarkable *halakhah* shifted virginity claims from the legal/financial province of loss of the woman's ketubbah into a religious[57] matter concerned with the validity of maintaining a woman as a wife. Due to the frequent misunderstanding of these words, we shall examine each element of R. Elazar's statement carefully.

"If he found"– the ruling is addressed to a husband who has found his wife not to be a virgin and not to a husband who makes a declaration in front of a judge. In contrast, in the Babylonian version[58] (*b.Ketub.* 8b–9a) R. Elazar's statement reads, "One who *says*, 'I found an open opening' is believed to forbid her upon himself." The Babylonian version is addressed to a husband who comes

55 *M.Soṭah* 5:1; *t.Soṭah* 4:16 (ed. Lieberman, pp. 174–76); *Sifre Deuteronomy*, 270, (ed. Finkelstein, p. 291).

56 *Y.Ketub.* 1:1 (24d, 25c and 25d).

57 I am employing a distinction used in talmudic literature between *dinim* – laws – and *issurim* – religious prohibitions. Another way of expressing this is that *dinim* generally govern relations between human beings, *issurim* are between the divine and human beings. In the case at hand, it is true that if she is prohibited to him this effects her. However, the fact that she retains her ketubbah means that R. Elazar is not ruling against the woman but rather creating a personal prohibition upon the man. The effect on her is not perceived by the rabbis as being a particular loss to her, whereas her loss of ketubbah is perceived by the rabbis as a loss to her. Shulamit Valler, *Women and Womanhood in the Talmud*, trans. Betty Sigler Rozen (Providence: Brown Judaic Studies, 1999) 32, misrepresents R. Elazar's statement by stating that it does "great injustice" to the woman. This may be true from a modern egalitarian perspective but from the rabbinic perspective, as long as the woman receives her ketubbah she has received her due. After all, according to talmudic law, the husband can at any time divorce her and pay the ketubbah, should he so desire.

58 The difference between the Palestinian and Babylonian versions of this statement was noted by Louis Jacobs, *Structure and Form in the Babylonian Talmud* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991) 14.

to a court or at least in front of a judge –"one who says"– but this version is secondary in comparison to the more original version preserved in the *Yerushalmi*. R. Elazar's original words are instructions to a husband who has not necessarily made a legal claim. As soon as he finds her not to be a virgin, she is prohibited to him.

"An open opening": the husband does not claim that he did not find virginal blood, a somewhat more objective sign of lack of virginity.[59] Rather he claims that there was a lack of tightness during the first intercourse, a sign that leads him to subjectively conclude that this was not his wife's first intercourse. This is the first time that such a sign of lack of virginity is mentioned in rabbinic literature. Its utter subjectivity is obvious – there is no way that a husband could prove such a claim in court. However, this subjectivity is completely understandable[60] when we realize that R. Elazar is not dealing with a legal/financial matter, but a personal/religious one. R. Elazar instructs the husband that despite his lack of a legal claim, he still has a religious obligation to separate from his wife, lest she truly be an adulteress. To make such a non-legal claim, legally acceptable evidence is not necessary.

"A doubtful *soṭah*"– these words underscore the thought process and the halakhic analysis which led R. Elazar to his conclusion. According to *m.Soṭah* 1:1 a woman doesn't become a *soṭah* unless witnesses observe her husband warning her not to be secluded with a certain man and then observe her being secluded with that man. However, if he warned her about a certain man, even a rumor that she was secluded with that man is sufficient to mandate her separation from her husband, although it is not sufficient to allow him to withhold her ketubbah (*m.Soṭah* 6:1). In short, if a husband suspects his wife of having committed adultery, but has no witnesses and therefore must pay her ketubbah, he is nevertheless prohibited from maintaining her as his wife. Similarly, R. Elazar concludes that although a virginity claim may not be sufficient to cause the wife to lose her ketubbah, it still forces the husband to separate from her, lest she indeed be an adulteress.

Finally, in the *Yerushalmi*'s version R. Elazar does not state that the husband is believed. The word *ne*ʾ*eman* – trustworthy – is absent from his words. The

59 Were it not for the talmudic commentary (*b.Ketub.* 9b, 36a–b; *y.Ketub.* 1:1 [24d–25a]) we might have explained that "an open opening" is just a general phrase indicating that he did not find her to be a virgin, perhaps due to lack of blood or perhaps due to another sign. R. Elazar's innovation is that even if the husband thinks that she is not a virgin without having any proof to substantiate his claim, she is prohibited to him. However, both talmuds and all subsequent commentators and modern scholars accept that R. Elazar is concerned with a claim which differs from "I did not find blood."

60 Scholars who did not explain R. Elazar's rule in light of tannaitic *halakhah* and who did not appreciate his innovation struggled to understand how he could accept such a subjective sign of virginity.

point of his statement is that despite the fact that *he is not believed*, at least not in any legal fashion, he is nevertheless prohibited from remaining married to her.[61] In contrast, the Babylonian version (*b.Ketub.* 8b–9a) does contain this word.

R. Elazar's ruling is applied to a variety of other halakhot in the following passage (*y.Ketub.* 1:1 [24d–25a]).

1 R. Jonah says in the name of R. Krispa: a *bogeret* is like an open barrel. That which you have stated means that he doesn't cause her to lose her ketubbah. But as to retaining her as a wife he is not permitted because she is a doubtful *soṭah*.

2 This is in line with R. Hanina, for R. Hanina said: there was a case of a woman whose virginity was not found and the case came in front of Rabbi. He said to her: where are they? She said to him: the steps in father's house were high and they fell away (ונשרו) and Rabbi believed her.
That which you have stated means that he doesn't cause her to lose her ketubbah. But as to retaining her as a wife he is not permitted because she is a doubtful *soṭah*.

3 This is in line with that which we taught there (*m.Ketub.* 1:2): A virgin, widow, divorcee or *halutzah* at the stage of betrothal their ketubbah is 200 and they are subject to a claim of virginity.[62]
That which you have stated means that he doesn't cause her to lose her ketubbah. But as to retaining her as a wife he is not permitted because she is a doubtful *soṭah*.

4 This is in line with that which we taught there (*m.Ketub.* 1:5): One who eats with his in-laws in Judea without witnesses cannot make a virginity claim because he was secluded with her.
That which you have stated means that he doesn't cause her to lose her ketubbah. But as to retaining her as a wife he is not permitted because she is a doubtful *soṭah*.

5 This is in line with that which we taught (*m.Ketub.* 1:6): One who marries a woman and does not find her tokens of virginity. She says, "After you

61 Valler, *Women and Womanhood*, 37, misses this nuance and hence remarks, "There is no answer to the really difficult question: Why is the husband believed absolutely when he make a dubious subjective claim?" As I have explained it, only according to the *Bavli*'s version of R. Elazar's is the husband believed and this version is clearly secondary.

62 The *Yerushalmi* quotes *mishnah* 2, but clearly it should have quoted *m.Ketub.* 1:4 which lists the same women listed in *mishnah* 2, but who were widowed, divorced or performed *haliṣah* after marriage (see the traditional commentaries who emend the *Yerushalmi*). These women are assumed to be virgins but because they have already been married, their ketubbah is only 100 and they are not subject to virginity claims. The *Yerushalmi* comments that even though these women are not subject to virginity claims, if the husband finds her not to be a virgin he may not retain her as a wife.

betrothed me I was raped, and so your field has been washed away." And he says, "No, rather [it occurred] before I betrothed you and my acquisition was a mistaken acquisition."

That which you have stated means that he doesn't cause her to lose her ketubbah. But as to retaining her as a wife he is not permitted because she is a doubtful *soṭah*.

6 This is in line with that which we taught there (*m.Ketub.* 1:7): She says, "I was struck by a stick." And he says, "No, rather you have been trampled by a man."

That which you have stated means that he doesn't cause her to lose her ketubbah. But as to retaining her as a wife he is not permitted because she is a doubtful *soṭah*.

All this derives from what R. Hila says in the name of R. Elazar, "if he finds an open opening he may not retain her [as a wife] because she is a doubtful *soṭah*."

The *Yerushalmi* locates six situations in which a virginity claim cannot be made or if made, fails and six times the *Yerushalmi* responds that while the claim may not be successful in causing the wife to lose her ketubbah, the husband nevertheless may not retain her as a wife. This constant refrain and the systematic approach with which it is applied demonstrate the *Yerushalmi*'s discomfort with the lenient approach toward the woman's virginity that was asserted by R. Gamaliel and R. Eliezer. While R. Elazar and the editors of this passage do not dispute the futility of virginity claims to cause certain women to lose their ketubbah, they fear that such a lenient approach might lead a husband to live with an adulterous wife.[63] With great urgency these editors applied R. Elazar's ruling to nearly every source in the chapter in which a woman was expected to have been a virgin but her husband found her not to be. Even if his assumption of her lack of virginity is based on an utterly subjective and potentially misleading criterion, she is still prohibited to him.

## If He Has a Virginity Claim He Could Rush to Court A Virgin is Wedded on Wednesday Revisited

As stated above, the Mishnah and the Tosefta both explain that virgins are married on Wednesday so that the husband can rise early to the court in order to make a virginity claim. This explanation is puzzling. Why should a custom be created in order to enable a husband to rush to the court with his virginity

63 Contra, Tal Ilan, *Mine and Yours are Hers, Retrieving Women's History from Rabbinic Liṭerature* (Leiden: Brill, 1997) 197. Bamberger, "*Qetanah, Na'arah, Bogereth*," 288, reads this as a penalty upon the husband but there is no evidence that the rabbis perceived it as such.

claim? Both talmuds provide a similar answer to this question. *Y.Ketub.* 1:1 (24a) says, "lest the purchase become dear to him." In other words, he must marry her close to the day on which the court sits lest during the wait between the first sexual encounter and the court's convening the husband decides to retain her as a wife despite her lack of virginity. *B.Ketub.* 5a states this problem using different language that expresses the same idea.

Recently, Aharon Shemesh[64] suggested that in tannaitic circles there was practiced a forensic post-coital test of the woman's virginity, similar to a test which is implied in a halakhic fragment found in the Dead Sea Scrolls. This physical examination of the woman needed to be executed immediately and hence the tannaim legislated that a virgin should be married the day before the court sits. The test is mentioned in Fragment 4Q159 which reads, "If a man defames an Israelite virgin, if he speaks out on [the day] he marries her, trustworthy [women] shall examine her/it, and if he has not lied about her, she shall be executed."[65] Jeffrey Tigay and Shemesh explain that the "trustworthy women" would be able to distinguish through a physical examination[66] of the woman if this was her first time having sexual intercourse. Shemesh assumes that this sort of test is implied by the first *mishnah* of Ketubbot and that the urgency of the husband's arriving at the court was so that he would be able to make a virginity claim before her lacerations heal.

There are several problems with this interpretation. First of all, there is no hint of such a test in rabbinic literature from this period.[67] Second, as we saw above, the explanation that virgins are married on Wednesday so that the husband could promptly bring any virginity claim to the court is more likely to be an explanation of one defunct custom (marrying virgins on Wednesday) based on another defunct custom (courts meeting on Thursday) than an explanation of actual existent practice. Hence, it is exceedingly difficult to use these sources and explanations to uncover how people actually practiced. Thirdly, 4Q271.3, an additional fragment upon which Shemesh's theory is based, reads, "And any [woman upon whom there is a] bad [na]me in her maidenhood in her father's home, let no man take her, except [upon examination] by trustworthy [women] of repute." The expert women in this passage check the woman *before* marriage.

64 Shemesh, "Sectarian," 258–59.

65 The translation and reconstruction is according to Shemesh, "Sectarian Matrimonial Law," 255.

66 On physical examination of a woman's genitalia for signs of virginity in late antiquity see Clark, *Women in Late Antiquity*, 74–75.

67 The earliest reference in rabbinic literature to a physical examination of the woman for signs of virginity is found in a responsa from R. Hai Gaon, *Otzar hageonim yebbamot*, 148–53 (see also Mordecai Friedman, *Jewish Polygyny in the Middle Ages* [Jerusalem: The Bialik Institute, 1986] 169–74; Tigay, "Examination," 131–32.) There are various gynecological examinations in classical rabbinic literature which are discussed by Charlotte Fonrobert, *Rabbinic and Christian Reconstructions of Biblical Gender* (Stanford: Stanford Univ. Press, 2000) 137–47.

Through a physical examination, they are reportedly able to determine whether or not the woman is a virgin. The cultural phenomenon of "virginity-checkers" is not unique to the Dead Sea sect. It is possible that 4Q159 also refers to a man who wishes to have his wife checked *before* he has intercourse with her. If she lies to him she is executed for having attempted to be married despite her lack of virginity.[68] Finally, many laws in the Dead Sea scrolls require members of the sect to make claims against their fellows immediately (see *Damascus Document* IX 6–8; *Rule of the Community* V 26). The sectarian requirement for an immediate virginity claim may therefore have no connection with the test itself and may merely be part of a broader requirement for speedy claims against one's fellow.[69]

For all of these reasons, it seems to me unlikely that there existed such a physical test of virginity in tannaitic circles. However, Shemesh's criticism of the talmudic reasoning still stands – why the great urgency in rushing to the court to make a virginity claim? An answer may be found in *t.Ketub.* 1:4:[70]

> Virginity claims may be made for thirty days, the words of R. Meir. R. Yose says: if she was secluded [with him], immediately; if not, even for thirty days.

R. Meir and R. Yose agree that if the couple had relations, the virginity claim must be made the next day.[71] Were this not so, then R. Yose should have stated, "if they had intercourse immediately . . ." His emphasis on seclusion indicates that he assumes that R. Meir agrees with him that if the couple had intercourse the claim must be made immediately, and that the disagreement is in a case where there was no intercourse but just seclusion. What interests us is that according to this toseftan *halakhah* the urgency for virginity claims is that should the husband delay his claim he will not be trusted. A husband who has relations with his wife one day and then waits several days to make a claim against her virginity is suspected of lying in order to defraud her and is therefore not considered trustworthy. The fact that this *halakhah* exists in the tannaitic corpus is strong reason to prefer it over the "external" *halakhah* found in the Dead Sea scrolls as an explanation for the urgency of the husband to court. Importantly, there is further evidence here that by the late tannaitic periods virginity claims were accompanied by a lack of trust of the husband.

68 Note the 4Q159 does not state whether or not he has already had relations with her. Furthermore, combining what is stated in this fragment with what is stated in 4Q271, it would seem preferable for the woman to be checked before marriage.

69 See F. D. Weinert, "4Q159: Legislation for an Essene Community Outside of Qumran?" *JSJ* 5 (1974) 202.

70 *T.Ketub.* 1:4 (ed. Lieberman, p. 58).

71 This is how their debate is explained in *y.Ketub.* 1:4 (25c): "It was taught: Virginity claims may be made for thirty days, the words of R. Meir. The Sages say: immediately. What is this debate about? If he had intercourse – immediately, and if he didn't have intercourse, he has even longer."

Comparing this reconstructed explanation for the urgency to come to the court to file a virginity claim with the talmudic explanation (fear that his anger might abide, as we explained above) sheds light on the transition between tannaitic and amoraic *halakhah*. The *tannaim* are concerned with a virginity claim which, if effective, will cause the wife to lose her ketubbah. The urgency for the husband to get to the court is a result of their distrust of his motives – since he has a substantial financial motive, the concern is that he will lie in order to withhold her ketubbah. There is no real reason why he shouldn't make an immediate claim and therefore if he doesn't he is suspected of lying. Put briefly, we are concerned that she really was a virgin and that as time goes on he will be more likely to lie and claim that she was not.

In comparison, R. Elazar[72] deals with a virginity claim which will not be successful in causing her to lose her ketubbah and whose only ramification will be that she will become prohibited to him. Concerning a claim with such a result the *Yerushalmi*, and subsequently the *Bavli*, are concerned that a husband may recover from his anger at his wife for lying to him (or at least his belief that she has lied to him) and forego his claim. After all, by making a claim against her, he will lose her as his wife and still have to pay her ketubbah; he has nothing to gain. Hence the *Yerushalmi* and the *Bavli* explain the urgency based on "lest his acquisition become dear to him" or "lest his anger cool down." The rabbis are concerned that she lost her virginity after betrothal and is forbidden to him but that as time goes on he will be more likely to lie and accept her as a wife.

Now that we have gained a correct understanding of R. Elazar's *halakhah* and its background, we have also gained a better understanding of the talmudic explanation for *m.Ketub.* 1:1. The strange means of interpreting the custom of virgins marrying on Wednesdays found in both talmuds is a result of the shift in focus of virginity claims from the tannaitic period, in which they were monetary, to the early amoraic period in Palestine, in which their sole effect was to prohibit the woman to her husband.

## *Sfek Sfeka*

Both talmuds raise similar difficulties with R. Elazar's ruling: even if it is true that she was not a virgin, it is far from certain that she is an adulteress (*safek soṭah*). There are actually two *sfekot*, legal doubts, which must be taken under consideration. First of all, it is possible that she was raped, but a raped woman is still permitted to her Israelite husband.[73] Secondly, it is possible that the loss of

72 In *y.Ketub.* 1:1 (24d), R. Elazar is the very *amora* who is accredited with explaining the custom to marry on Wednesday in light of the court session on Thursday. R. Elazar's explanation of the first line of the *mishnah*, "a virgin is married on Wednesday," is explained in light of his other statement, "if he found an open opening . . ."

73 For the history of this *halakhah* see Mordecai Akiva Friedman, "One Who Remarries His Di-

virginity occurred before the betrothal, in which case she is not a "doubtful *soṭah*" (*y.Ketub.* 1:1 [24d]). In the *Yerushalmi*, this difficulty is left unresolved. The *Bavli* (*b.Ketub.* 9a) comes up with two cases in which only one legal doubt exists: 1. the priest's wife – she is forbidden to return to him even if she was raped; 2. a girl betrothed under the age of three – were she raped before the age of three her physical signs of virginity would have returned. Concerning all other women, there is no effect to virginity claims – neither in the financial realm nor in the realm of prohibitions. In the *Yerushalmi* the idea of there being a double doubt is mentioned once, but ignored in the other passages in which R. Elazar's statement is found.[74] In the *Bavli* it is brought up once, the difficulty is resolved, and R. Elazar's statement is not mentioned again. We can again note the continued deterioration in the effectiveness of virginity claims. As a legal institution it seems to be at this point barely viable.

## He Married Her Thinking She Was a Virgin But Found Her to be a Non-Virgin

A simple reading of *m.Ketub.* 1:6–7 is that the husband wishes to avoid paying the ketubbah altogether and the wife claims her entire ketubbah of 200. Nevertheless, some *amoraim* rule that a woman found not to be a virgin still receives a ketubbah of one hundred *zuz*, the ketubbah of a non-virgin. This opinion stems from conclusions based upon two tannaitic sources. The first is *mishnah* seven, in which the woman responds that she is "a woman struck by a stick." Early *amoraim* beginning with R. Elazar (*y.Ketub.* 1:7 [25c]) assume that this *mishnah* follows R. Meir's opinion (*m.Ketub.* 1:3) according to which such a woman receives a ketubbah of 200. The woman is in essence saying "even though I wasn't a virgin when you married me, you still owe me a ketubbah of 200." From here, R. Yose (*y.Ketub.* 1:7 [25c]) and R. Yoḥanan (*b.Ketub.* 13a) conclude that any woman who is married on the assumption that she is a virgin and is found to be otherwise receives 100. The husband in *mishnah* seven is not saying that he doesn't owe her anything, rather he only owes her 100. These *amoraim* reason that had we interpreted that a woman found not to be a virgin does not receive any ketubbah, *mishnah* seven could have been according to the Sages in *mishnah* three who hold that a woman struck by a stick receives 100, and that she claims 100 and her husband claims that he doesn't owe her a ketubbah. This opinion is shared by several *amoraim* (R. Ḥiyya b. Abin, R. Sheshet, R. Amram) on *b.Ketub.* 11b.

The second tannaitic source upon which the idea that a woman found not

---

vorcee After Her Subsequent Marriage and the Defilement of the *Soṭah* and Raped Woman," in Shamma Friedman, ed., *Saul Lieberman Memorial Volume* (New York and Jerusalem: The Jewish Theological Seminary of America, 1993) 211–17 (Heb.).

74 See above, pp. 18–19.

to be a virgin still receives a ketubbah of one hundred is a *baraita* which in its Babylonian version[75] reads,

> Our rabbis taught: If the first [husband] brought her into marriage, but she has witnesses that she was not secluded with him [before he died or divorced her] or even if she was secluded but it was not for long enough for intercourse to occur, the second husband cannot make a virginity claim, since the first brought her into marriage.

The second husband married her assuming that despite her first marriage, she is still a virgin. If he finds her not to be a virgin, he still may not make a virginity claim to cause her to lose the one hundred *zuz* which he owes her. From this *baraita*, R. Yose (*y.Ketub.* 1:4 [25b]) and *Rabbah* (*b.Ketub.* 12a) conclude that all women married under presumption of their being virgins and who are found not to be virgins still receive a ketubbah of one hundred.

This opinion is quite remarkable in light of what would seem the obvious result of a successful virginity claim – the woman's loss of her entire ketubbah. According to the above opinions, even if the husband's claim is substantiated, she still receives the ketubbah of a non-virgin, the ketubbah which she would have deserved in the first place had she told the truth. Indeed, were this to be the accepted *halakhah*, there would be no financial means to deter a woman from lying to her husband and claiming that she is a virgin before the wedding. Even if he discovers her deceit, she will still receive the same amount had she told the truth from the outset.

Later *amoraim* (R. Nahman and Rava, *b.Ketub.* 11a)[76] debate this point and attribute *mishnah* seven to the Sages who hold that a woman struck by a stick receives a ketubbah of 100. They therefore explain that in *mishnah* seven the woman claims 100 and the husband wishes to deny paying her ketubbah altogether. R. Ashi (*b.Ketub.* 12a) rejects Rabbah's conclusion from the *baraita* cited above. According to R. Ashi, the case discussed in the *baraita* does not serve as a general precedent since the woman under discussion has already been married. According to all of these late *amoraim*, a woman found not to be a virgin loses her ketubbah entirely.

## Case Law – The *Yerushalmi*

We now turn our attention to the stories which arise in the two talmuds in which a husband makes a virginity claim. There are two such stories in the *Yerush-*

75 This is also the reading of the Erfurt manuscript of *t.Ketub.* 1:4 (ed. Lieberman, p. 58). The Vienna manuscript and the editio princeps contain different versions, but for the issue under discussion here the differences are not crucial.

76 This is also the opinion of R. Elazar, an early Palestinian *amora*, on *b.Ketub.* 13a. This contradicts his opinion as reported in the *Yerushalmi*, as cited above.

*almi* and six in the *Bavli*. Remarkably, in none of these cases is the husband's virginity claim accepted.

The first case we already encountered above (p. 18) in our examination of R. Elazar's statement "if he found an open opening he is forbidden to retain her as a wife because she is a doubtful *soṭah*."

> R. Hanina said: It happened that there was a woman whose signs of virginity were not found, and the case came before Rabbi. He said to her, "Where are they?" She said to him, "the stairs at father's house were high."[77] And Rabbi believed her.

In the Mishnah R. Gamaliel claimed that a woman is believed to say, "I am a woman struck by a stick." Rabbi deduces that her words are equally acceptable if she offers another explanation for loss of virginity.

A second story in *y.Ketub.* 1:1 (25a) is based on a *baraita* which states, "A virginity claim – any amount of blood." Any amount of blood found on the sheet is sufficient to prove that the woman was a virgin. The story proceeds:

> It happened that there was a woman whose signs of virginity were not found except the size of a mustard seed. And she came before R. Yishmael the son of R. Yose. He said to her, "May the likes of you multiply in Israel."

The function of these *halakhot* is to support and perhaps serve as a source for the abstract *halakhah*. They support leniencies toward the wife. Potentially a woman would not make a claim like "the stairs at father's house were high" and potentially cases would come in front of rabbis and even a spot of blood the size of a mustard seed might not be found on the sheet. In such cases the husband might succeed in withholding the ketubbah from his wife. Nevertheless, the *Yerushalmi* does not record such cases. Overall, these stories function both as instructions to judges to rule in favor of the woman and as aids in discouraging husbands from making virginity claims in the first place.

## Case Law – The *Bavli*

At the end of the halakhic pericope on virginity claims, the *Bavli* brings a series of six cases of virginity claims which came in front of rabbis.[78] Shulamit Valler and Tal Ilan have analyzed these stories and demonstrated how greatly they

77 There is a Babylonian parallel to this story in *b.Šabb.* 63b. In the Babylonian version they chain the girls' legs together to prevent their loss of virginity.

78 Despite the fact that some of these rabbis may (or may not be) *tannaim*, none of these stories are introduced with language customary to introduce tannaitic sources, and there are no parallels in tannaitic literature. Therefore I cautiously relate to them all as representing amoraic opinion. Contra Tal Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Tubingen: J. C. B. Mohr, 1995) 98 who puzzlingly calls them *baraitot*.

differ from the abstract *halakhah* which precedes them.[79] We shall attempt to sharpen their arguments and analyze these *halakhot* based on the proceeding analysis.

A Someone came before R. Nahman. He said to him: I have found an open opening. R. Nahman said to them[80]: Lash him with palm fronds; he has struck the ditch . . . [81]

When the husband complains "I have found an open opening" R. Nahman instructs his court attendants to lash the husband for his own licentiousness. According to a comment made on this story by R. Aḥai, a late Babylonian *amora*, the husband was previously unmarried and hence should not have had the sexual experience necessary to tell what an "open opening" is. It remains unclear, and debated by medieval talmudic commentators, whether or not R. Nahman accepted the husband's virginity claim but had the husband lashed for his earlier promiscuity,[82] or whether he denied the claim and lashed the husband for frivolously besmirching the reputation of his wife.[83] For our purposes what is crucial is that the lashes would have deterred any first time husband from making such a claim in the future.

B Someone came before R. Gamaliel b. Rabbi.[84] He said to him: I have found an open opening. He said to him: Perhaps you moved aside. I will draw

79 Valler, *Women and Womanhood*, 37; Ilan, *Jewish Women*, 98–100; Ilan, *Mine and Yours are Hers*, 190–99.

80 The printed edition erroneously reads "him." Most manuscripts read "them."

81 That is, he has previously had sexual relations. Translation is according to Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic* (Ramat Gan: Bar Ilan Univ. Press, 2002) 640. For further discussion on the term see Kulp, *Ketubbot* 231, n. 216. I have skipped over a brief section in which the *stam* questions the accuracy of this story in light of R. Nahman's statement above.

82 *Halakhot Gedolot*, Hildesheimer edition, vol. II, p. 127; Rashi, s.v. *mibrakhta habita leh*. See also the *R'osh, Ketubbot*, chapter one, paragraph 20.

83 R. Aharon Halevi (Ra'ah), *Ketubbot*, s.v. *hahu d'atta*; Rabbenu Kreskes, s.v. *R. Ahai meshane*.

84 In sections B, C and D, the manuscripts are divided, some ascribing the stories to R. Gamaliel b. Rabbi the *amora* (Moscow/Gunzberg 1339; Munich 95 sections B and D) and others to R. Gamaliel, the *tanna* (Vatican 112, Vatican 487; Munich 95, section C). Vatican 130 attributes all three to R. Shimon b. Gamaliel b. Rabbi, an otherwise unknown Sage. However, Vatican 130 tends to add "Shimon b." to R. Gamaliel, such that the original tradition which lies behind this manuscript also ascribes the story to R. Gamaliel b. Rabbi. While we cannot be sure of the correct ascription, we can be sure that most manuscripts ascribe all three stories to the same Sage, and not to two different Sages as is found in the editio princeps (contra Valler, *Women and Womanhood*, 38). I have preferred the R. Gamaliel b. Rabbi version for two reasons: 1. it is more likely that a scribe would remove "b. Rabbi" than add it in; 2. the stories are introduced with Aramaic stock phrases, making it more likely that they are amoraic and not tannaitic. There are no other stories in the *Bavli* which use this stock Aramaic phrase "Someone came before" to describe someone who came before R. Gamaliel the *tanna*, and there is one story *b.Ḥul.* 98a in which "someone came before R. Gamaliel b. Rabbi."

> for you an illustration: To what is this like? To a man who was walking in the darkness of the night [and came to his house and found the door locked]. If he moves aside [the bolt of the door] he finds it open, if he does not move aside [the bolt of the door] he finds it locked . . .[85]

The act of "moving aside" refers to having intercourse without rupturing the woman's hymen. Such a phenomenon or ability is noted several times in the *Bavli*, often in connection with the *amora* Shmuel. In *b.Nid.* 64b and *b.Ḥag.* 14b–15a Shmuel states, "I can have intercourse with several virgins[86] without blood." The mere existence of such a possibility again calls into question the validity of any virginity claim.[87] Seemingly, R. Gamaliel b. Rabbi could have merely demanded that they have relations again, and that if the husband again found "an open opening" he could reassert his virginity claim. He does not make such a suggestion, thereby in essence rejecting the virginity claim by pointing out the possibility that the husband doesn't really understand what he did. We should note the stark contrast between this case and the previous one. Above, the husband was lashed for knowing too much; here his claim is denied for knowing too little.[88]

> C Someone came before R. Gamaliel b. Rabbi. He said to him, "My master, I have had intercourse and I have not found any blood." She said to him, "My master, I was a virgin." He said to them: "Bring me that cloth." They brought him the cloth, and he soaked it in water and he washed it and he found on it a few drops of blood. He [R. Gamaliel] said to him [the husband]: Go enjoy your acquisition.
>
> Huna Mar b. Rava of Parzika said to R. Ashi: Shall we also do it? He answered him: Our fine laundry work is like their washing. And if you will say let us do fine laundry work, the stone will remove [the stain].[89]

This story is a parallel to the *Yerushalmi*'s story above (p. 25) where it was decided that even the smallest amount of blood is sufficient to prove the woman's virginity. There are two shifts in the *Bavli*'s presentation. First of all a special laundering process is required to see even this small amount of blood. Second, the late Babylonian *amora* R. Ashi says that due to Babylonian laundering

85 In an alternative version of this story, R. Gamaliel b. Rabbi asks the husband if he "turned aside intentionally." For a discussion of this second version see Kulp, *Ketubbot* 233–35.

86 For reasons of modesty, the editio princeps reads, "I can have intercourse several times." All manuscripts read "several virgins" as do all medieval commentators. See Kulp, *Ketubbot* 233, n. 225.

87 "Moving aside" is also mentioned in *b.Ketub.* 6b.

88 See Valler, *Women and Womanhood*, 42.

89 Sokoloff's translation (440), "you pass an [iron] ring over it," is based on a geonic explanation. The problem with this explanation is that it doesn't explain the "and if you say" part of R. Ashi's statement. My translation is based on Rashi.

methods such a process is no longer feasible. The obvious conclusion is that in contemporary Babylonia even a clean sheet may have blood upon it, and since there is no way to reveal the blood, in Babylonia virginity claims based on blood are impossible to prove.[90]

D Someone came before R. Gamaliel b. Rabbi. He said to him, "My master, I have had intercourse and I have not found any blood." She said to him, "My master, I am still a virgin." He said to them: "Bring me two female slaves, one who is a virgin and one who has had intercourse." They brought [them] to him, and he placed them upon a cask of wine. The one who had intercourse the smell [of the wine] went through her, [while] the smell of the [wine] did not go through the virgin. He [then] placed this one [the man's wife on a cask of wine] and its smell did not go through. He [then] said to him: "Go enjoy your acquisition . . ."[91]

According to Julius Preuss,[92] this test was well-known among the Greeks and therefore despite its baffling nature, its appearance in rabbinic literature should not be all that surprising. What is significant from our perspective is that R. Gamaliel b. Rabbi has "scientifically" proven that the husband's claim is incorrect.

E Someone came before R. Gamaliel the elder.[93] He said to him, "My master, I have had intercourse and I have not found any blood." She said to him, "My master, I am of the family of *dorkati*, [the women of] which have neither blood of menstruation nor blood of virginity." R. Gamaliel investigated her female relatives and found in accordance with her words. He said to him, "Go enjoy your acquisition. . ."[94]

This story is paralleled by the discussion in the *Yerushalmi* of *trukati* (*dorkati*).[95]

90 See Ilan, *Mine and Yours are Hers*, 194.

91 The Talmud briefly continues here by asking why R. Gamaliel b. Rabbi first checked the slave women and only then the Israelite wife. The answer is that he was not certain about the test's effectiveness. Julius Erving Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine*, trans. and ed. Fred Rosner (2nd ed.; Northvale, N.J.: Jason Aronson, 1993) 478, notes that there were also Greek physicians who doubted the accuracy of such tests. However, Valler is incorrect in concluding that the Talmud itself is suspicious. On the contrary, it seems that R. Gamaliel b. Rabbi's thorough experiment would prove to subsequent rabbis that the test was effective and reliable.

92 Preuss, *Biblical and Talmudic Medicine*, 478.

93 R. Gamaliel the elder lived while the Temple still stood. The parallel material in the *Yerushalmi* (above, n. 13) is attributed to *amoraim*. It is highly doubtful that the case in the *Bavli* is material from the tannaitic period, let alone from the Second Temple. Why the editor chose to attribute this story to R. Gamaliel the elder is unclear. However, the attribution is more consistent in the manuscripts than the attribution of the other cases.

94 I have skipped over a section which deals with the meaning of the work "*durkati*" and a discussion over whether lack of blood is a positive or negative sign. On amenorrhea see Rousselle, *Porneia*, 37–39.

95 See above, p. 15. The Babylonian orthography is secondary and probably a result of the *midrash* of

There is only one slight, potentially significant difference. The *Yerushalmi* concludes that she must provide evidence that she is from such a family. In the *Bavli*, R. Gamaliel b. Rabbi actively pursues evidence on her behalf.

F Someone came to Rabbi [and] said, "My master, I have had intercourse and I have not found any blood." She said, "My master, I was a virgin, and it was during years of drought." Rabbi saw that their faces were black, [and] he commanded concerning them, and they brought them to a bathhouse and gave them to eat and to drink and brought them to the ḥuppah, and he had intercourse with her and found blood. He said to him: "Go enjoy your acquisition . . ."

The final section involves a case which came before Rabbi (Judah the Prince), and the woman replies "I was a virgin."[96] Again, the Sage does not accept their complaint but rather perceives that something went awry the first time and that a repeat performance will bring the expected virginal blood.

The final four stories are all connected by the recurring refrain, "Go enjoy your acquisition" (לך זכה במקחך). These three words hearken back to *m.Ketub.* 1:6,[97] "No, rather [it occurred] before I betrothed you and my *acquisition was a mistaken acquisition* (והיה מקחי מקח טעות)." The husband claims that his acquisition was mistaken and the rabbi responds that he should enjoy his acquisition. These Hebrew words may contain a hermeneutical key to the entire cycle of stories. The rabbis wished to prevent virginity claims from impeding the continuation of the already contracted marriage. The husband has already "acquired" the woman at betrothal and had reinforced his acquisition by marriage. From this perspective virginity claims have mostly negative results. The resultant interruption of an already existing marriage is too great of a price to pay to defend the husband's right to have the virgin wife he was expecting. Rather the husband should "merit," that is, be satisfied in knowing that his wife is probably a virgin despite his contrary impressions. The stories seem to be simply unconcerned lest she committed adultery between betrothal and marriage.

The strategy employed in these stories is to deter the claim in two different

---

R. Hanina which appears in the continuation "What is *dorkati*? R. Hanina says *dor katua*ᶜ (a cut off generation)."

96 The Vilna edition of the *Bavli* reads "I was still a virgin (עדיין בתולה הייתי)," a difficult reading for syntactic and logical reasons. This reading is a result of a combination of two readings that do exist in the manuscripts: "I am still a virgin" (editio princeps; Vatican 112; Vatican 130, after scribal emendation) or "I was a virgin" (Moscow/Gunzberg 1339; Munich 95; Vatican 487; Vatican 130 prior to the emendation). I prefer the latter version for three reasons. First of all, it is somewhat of a *lectio difficilior*, since after they repeat the intercourse blood is found again. Secondly, it emphasizes Rabbi's insight. Rabbi sees the dark, ragged complexion of the couple and realizes that the first intercourse was probably not successful. Thirdly, most manuscripts and medieval authorities (*Rosh*, *Raʾah*, and *Rif*) contain this version.

97 Above, p. 6.

ways. The first way is the violence suggested by the first story. The second means found in all subsequent stories is to show the husband that he is mistaken. There exist a host of means by which the rabbi can detect that the woman either is still a virgin or was a virgin at the time of the marriage. It seems that all virginity claims are bound to fail and that therefore any husband who suspects his wife of not being a virgin would be best off assuming that he was mistaken and avoiding the attendant shame upon him, his wife and especially his and her family which would likely accompany a virginity claim, especially one which will fail in any case.

## R. Judah, Shmuel, R. Yosef, R. Nahman, Rava The Dissenters

The noted trend towards denying the validity and possibility of virginity claims is bucked in the *Bavli* by several statements in the following passage:

A R. Judah said in the name of Shmuel: one who says "I found an open opening" is believed to cause her to lose her ketubbah.

B R. Yosef said: What does this come to teach us? We have already taught, "One who eats with his in-laws in Judea without witnesses cannot make a virginity claim because he is secluded with her." In Judea he cannot make a claim, but in Galilee he can. And for what purpose? If to make her prohibited to him, in Judea why shouldn't he have this ability? Rather it must be to cause her to lose the ketubbah.

C It was stated: R. Nahman said in the name of Shmuel in the name of R. Shimon b. Elazar:[98] the Sages established for the daughters of Israel a ketubbah of one hundred and they believed him that if he says, "I found an open opening" he is believed.

D Rava said: it is presumed that a man would not trouble with a meal just to lose it.[99]

I will not attempt a halakhic synthesis between these statements and other statements in either talmuds, as do the traditional commentators. Clearly, these statements disagree with R. Elazar's statement (above, p. 15–19)[100] as it is under-

98 R. Shimon b. Elazar is a late *tanna*. However, due to the fact that the opening tradent is R. Nahman, a fourth-century *amora*, it is hard to lend much credence to this source as tannaitic.

99 *B.Ketub.* 9b–10a. Section D appears verbatim in *b.Qidd.* 45b and *b.Yebam.* 107a, but has an entirely different meaning in these two places. This makes us wary as to the possibility that the statement was originally made in one context and then transferred to another. For a discussion see Kulp, *Ketubbot*, 209–13.

100 We should also emphasize that the wording of R. Elazar's statement in the *Bavli* "One who *says* 'I found an open opening' is *believed* to make her forbidden to him" differs from that in the *Yerushalmi*. The *Bavli*'s version of R. Elazar's statement is nearly identical to that of Shmuel. The man comes to the court to testify and is told by the judges that he is believed but only to cause her to

stood in the *Yerushalmi*.[101] While there are some Palestinian parallels for some of these sources,[102] they function very differently in the *Bavli*. R. Yosef's "proof" (B) from *m.Ketub.* 1:5 is circuitous at best. The simple meaning of this *mishnah* is that in Judea sometimes virginity claims are categorically denied. In the Galilee virginity claims may exist, but this is not equivalent to Shmuel's statement that they are accepted without proof based merely on an assumption that the husband would not lie.

The lack of parallels and the tendentious logic merely emphasizes the trend in these statements. These statements starkly contradict not only the passages we examined above but also the stories which were included in the *Bavli* itself. It is possible that Babylonian *amoraim* took a different approach to virginity claims than did their counterparts in Palestine and perhaps others in Babylonia as well. Virginity claims were unconditionally accepted, without even the need for an examination, based on the assumption that a husband would not lie concerning such a matter.

## Conclusion

As stated above in my introduction, the intention of this article is to analyze the texts concerning virginity claims, to discuss their viability in rabbinic literature and to suggest trends in their legal development. Due to previous scholarly misunderstanding and imprecision concerning these issues and texts I have entered into some detail in these discussions. Hence it would be advisable to present a brief overview as a conclusion.

The rabbis reinterpreted Deut 22:13–21 such that a woman's loss of virginity prior to marriage was no longer considered a capital crime. This approach differed from that taken by other Second Temple Jewish exegetes who more closely retained the essence of the biblical law, a law which severely punished the girl for having engaged in sexual relations prior to marriage.

Contemporaneously by creating a legal entity called *taᶜanat betulim* the rabbis allowed for virginity claims to exist in the legal arena as a purely financial matter. The first chapter of *mishnah* and *tosefta Ketubbot* are dedicated almost

---

be prohibited to him and not to cause her to lose her ketubbah. This contrasts with the original version according to which despite the fact that he is not believed, he still must separate from her.

101 Beginning with the tosafists (*b.Ketub.* 9b s.v. *neʾeman lehafsidah ketubbatah*, commentators attempted to deny a dispute between R. Elazar and Shmuel, but such attempts are forced.

102 Parallel to Rava (D) is a statement by R. Yose in the name of R. Illa, "a person is not likely to make a large expenditure just to defame his wife" (*y.Ketub.* 1:1 [25a]). In the context of that pericope, the meaning is that if he sets up guardians to ensure that he doesn't defraud his wife (see above, p. 8) and then made a claim against her, we can assume that he may be telling the truth. He is not believed automatically, as Rava seems to claim, rather since he made a wedding feast his claim is not denied a priori, as long as he took the necessary precautions to prove that he was not defrauding her.

exclusively to this type of claim. Already, in tannaitic literature the acceptability of a husband's virginity claim begins to erode. R. Gamaliel and R. Eliezer place the burden of proof upon the husband, in contrast with a more typical rule "the burden of proof is upon the one who wishes to extract [the money]," [103] in this case the woman. These *tannaim* provide women with two potential answers to their husband's virginity claims, answers whose veracity the adjudicator need not check. Thus, according to R. Gamaliel and R. Eliezer all virginity claims may be doomed to failure. R. Judah describes practices necessary to protect from fraudulent virginity claims and without which virginity claims may not occur; yet these practices are not customary in the Galilee, the center of rabbinic Judaism after the Bar Kokhba revolt. R. Meir and R. Yose place time limits on virginity claims.[104] A *bogeret*, a post-pubesecent girl who has reached the age of 12½, is not subject to a virginity claim. There are women for whom virginity claims are not applicable because they do not bleed. In the tannaitic period there is little potential for a virginity claim to cause the woman to lose her ketubbah.

R. Elazar, an early Palestinian *amora*, begins to respond to this trend. In a key moment in the legal history of virginity claims in rabbinic literature, R. Elazar innovates that even those claims which fail in the financial realm still cause the woman to be prohibited to her husband. This prohibition is not a result of the husband's trustworthiness, as has been claimed by some scholars, but rather the result of the religious/legal consequences of the husband's suspicions. R. Elazar's objective seems to have been twofold: to retain the protection offered the woman by the tannaitic *halakhah* (she doesn't lose her ketubbah) while at the same time to prevent the possibility that a man would remain married to an adulterous wife (she becomes forbidden to him). While lack of virginity may not have been a major concern for the rabbis, adultery certainly was.

There are two cases in the *Yerushalmi* and six in the *Bavli* in which husbands file virginity claims in front of rabbis. In not one of these cases does a rabbi accept the husband's claim and rule that he need not pay his wife's ketubbah or even that his wife is prohibited to him. In the final four cases in the *Bavli* the closing words of the rabbis are "Go enjoy your acquisition." Despite the husband's complaint that his "acquisition was mistaken" the rabbis always advise him that it is actually a merit.

In contrast to all of the above trends, a number of Babylonian *amoraim* bequeathed automatic acceptance to a husband's virginity claim, and even to claims as subjective as "I found an open opening." In essence the husband was believed because it was assumed he would not lie. His trustworthiness was even enough to cause her to lose her ketubbah.

103 See *m.B.Qam.* 3:11; *m.B.Bat.* 9:6; *m.Bekh.* 2:6–8.
104 This *halakhah* was noted above, p. 21.

Bamberger,[105] ascribes these diverging tendencies to "a clash between popular prejudice and the higher ethical notions of the Rabbis." Any attempt at leniency toward the woman is ascribed to the rabbis and any attempt at stringency is ascribed to the people. Despite its over-simplicity and the lack of evidence to support it, there may be something to this theory and it is worthy of further exploration. After all, in the stories, husband after husband comes in front of a rabbi with a virginity claim and time and after time, the rabbi denies his claim. However, this is not the place for such an exploration. The point of this paper has been to properly present the evidence itself, to critically examine each *halakhah* using philological/historical methods and thereby to provide a firm basis for subsequent socio-cultural theories which might help place this issue into its proper larger context.

105 Bamberger, "*Qetanah, Na'arah, Bogereth*," 289.

# Rhetorical Features in Talmudic Literature

Shamir Yona
*Ben-Gurion University*

The stylistic and structural patterns in rabbinic literature have not yet received the proper treatment that has been applied to the literatures of the ancient Near East in general and biblical literature in particular. Granted, one may find here and there discussions of stylistic features and literary genres in monographs and articles dealing with other aspects of rabbinic literature. Frequently, the observation that a particular dictum constitutes an aphorism or a poem appears in the course of a detailed discussion of some other aspect or aspects of a rabbinic text. Nevertheless, there has been no comprehensive discussion of the stylistic features of the rabbinic saying comparable to the discussions of the stylistic features of biblical poetry produced by Avishur, Berlin, Kugel, O'Connor, Watson, and others.

The purpose of this article is to delineate the major patterns of repetition and aural and graphic devices that the authors of rabbinic dicta employed to give greater impact to their messages. The approach to literature known as poetics, pioneered by Hruschovski and now taken for granted in all serious studies of biblical verse and narrative, stresses the interaction of form and content to achieve especially powerful messages. The present study delineates and explicates twenty-six among the scores of stylistic and structural devices that rabbinic literature shares with the other literatures of the ancient Semitic world.

The poetics and structural features of rabbinic literature have yet to be systematically investigated in the manner in which the poetic corpora of the ancient Near East have been investigated during the last three quarters of a century since the discovery of Ugaritic. Highly significant exceptions are: 1. the extensive work of Jacob Neusner on the discourse of Mishnah[1] and the two

1 See, among his other studies, Jacob Neusner, *Judaism as Philosophy: The Method and Message of the Mishnah* (Columbia, S.C.: Univ. of South Carolina Press, 1991) 278–94; "The Mishnah Viewed Whole," in Jacob Neusner and Alan J. Avery-Peck, eds., *The Mishnah in Contemporary Perspective, Part One* (Leiden: Brill, 2002) 1–38, esp. 8–21; "Language: the Mishnah's Patterned Language and its Forms," in the introduction to Jacob Neusner, *The Mishnah: A New Translation* (New Haven: Yale Univ. Press, 1988) xix–xxix; see also Avraham Walfish, "The Poetics of the Mishnah," in Jacob Neusner and Alan J. Avery-Peck, eds., *The Mishnah in Contemporary Studies. Part Two.* Handbook of Oriental Studies 1, The Near and Middle East 87 (Leiden: Brill, 2006). With special reference to the stylistic features of tractate *ʾAbot*, see M. B. Lerner, "The Tractate Avot," in Shmuel Safrai ed., Peter J. Tomson, executive ed., *The Literature of the Sages, First Part* (Assen: Van Gorcum, 1987) 267–72; Isaac B. Gottlieb, "Pirqe Abot and Biblical Wisdom," *VT* 40 (1990) 152–64.

Talmuds;[2] 2. Neusner's analytical translations of the corpus of ancient rabbinic literature, which attempt to represent graphically the literary-formal traits of those documents; and 3. a plethora of recent studies of rabbinic prose narrative.[3] The treatment of the whole gamut of the poetics of rabbinic literature by Sekles (1880),[4] it should be noted, is an important starting point.

At this juncture the corpus of brilliant studies of biblical narrative[5] has two counterparts in a growing corpus of seminal works on rabbinic narrative and a growing corpus of brilliant studies on biblical poetry.[6] In the context of

2 Jacob Neusner, *The Bavli's One Voice: Types and Forms of Analytical Discourse and their Fixed Order of Appearance* (Atlanta: Scholars Press, 1991); *How the Talmud Shaped Rabbinic Discourse* (Atlanta: Scholars Press, 1991); *The Discourse of the Bavli: Language, Literature, and Symbolism: Five Recent Findings* (Atlanta: Scholars Press, 1991); *The Law Behind the Laws: The Bavli's Essential Discourse* (Atlanta: Scholars Press, 1992); *The Bavli's Primary Discourse: Mishnah Commentary: Its Rhetorical Paradigms and their Theological Implications* (Atlanta: Scholars Press, 1992); *The Principal Parts of the Bavli's Discourse: A Preliminary Taxonomy: Mishnah Commentary, Sources, Traditions and Agglutinative Miscellanies* (Atlanta: Scholars Press, 1992); and *The Bavli's Unique Voice: A Systematic Comparison of the Talmud of Babylonia and the Talmud of the Land of Israel* (7 vols.; Atlanta: Scholars Press, 1993). Especially fascinating is Jack N. Lightstone, *The Rhetoric of the Babylonian Talmud: Its Social Meaning and Context*, Studies in Christianity and Judaism 3 (Waterloo, Ontario, Canada: Wilfred Laurier Univ. Press, 1994). It should be noted, however, that while the present study deals primarily with fragments of wisdom literature, which, by and large, have not been assimilated to the respective programs of the rabbinic documents within which they are quoted, Lightstone's seminal work deals with rhetorical features of the Babylonian Talmud itself in its exegesis of Mishnah and other rabbinic documents.

3 These include Jeffrey L. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1999); Yona Frenkel, *ʿIyunim beʿolamo haruḥani shel sippur haʾagadah* (Tel Aviv: Hakibbutz Hameuḥad, 1981) (Heb.); Ofra Meir, *The Acting Characters in the Stories of the Talmud and the Midrash* (Ph.D. diss.; Jerusalem: Hebrew Univ., 1977), and *Suggiyot bepoetiqah shel sippurei ḥazal* (Tel Aviv: Sifriat Poalim, 1993); David Stern, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1991); Catherine Hezser, *Form, Function, and Historical Significance of the Rabbinic Story in Yerushalmi Nezikin*, TSAJ 37 (1993); Galit Hassan-Rokem, *Web of Life: Folklore and Midrash in Rabbinic Literature* (Stanford: Stanford Univ. Press, 2000); Clemens Thoma, Simon Lauer, and Hanspeter Ernst, *Die Gleichnisse der Rabbinen* (4 vols.; Bern: P. Lang, 1986–2000); and more recently, Jacob Neusner, *Rabbinic Narrative: A Documentary Perspective* (4 vols.; Leiden: Brill, 2003); and, of course, the list of important work on this subject keeps growing.

4 S. Sekles, *Poetry of the Talmud* (New York: s.p., 1880).

5 See, among others, Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981); Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (Sheffield: Almond Press, 1983); Shimeon Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible*, trans. Dorothea Shefer-Vanson (Sheffield: Almond Press, 1989); Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative* (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1985); Frank Polak, *Biblical Narrative: Aspects of Art and Design* (Jerusalem: Bialik Institute, 1994) (Heb.); Yaira Amit, *Reading Biblical Narratives: Literary Criticism and the Hebrew Bible*, trans. Yael Lotan (Minneapolis: Fortress, 2001).

6 See, among others, James Kugel, *The Idea of Biblical Poetry* (New Haven: Yale Univ. Press, 1981); Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985); Adele Berlin, *The Dynamics*

the plethora of studies now available concerning both biblical and rabbinic narrative and the poetics of biblical poetry the time has come to present the fruits of several years' work of collecting and analyzing data concerning the largely unnoticed poetic features of rabbinic literature. In the latter corpus, no less than in the epic poetry of Ugarit and no less than in the corpora produced by the psalmists, prophets, and sages of ancient Israel, content and stylistic and structural features combine to convey meaning.

In fact, virtually all the various repetitional patterns that are so well documented in Ugaritic poetry and in the poetry of Hebrew Scripture appear in rabbinic literature. Among these are: 1. climactic parallelism, 2. fixed word pairs, 3. anaphora, 4. epiphora,[7] 5. meta-phora (also called mesophora), 6. concatenation, 7. inclusio, 8. expanded repetition, 9. negative parallelism, 10. rhyme, alliteration, and paronomasia, 11. chiastic structures, and 12. concluding deviation.

## Expanded Colon or Climactic Parallelism

Among the most obvious examples of the expanded colon or climatic parallelism in rabbinic literature is the long comment in *Mekilta deRabbi Ishmael*, Tractate *Beshallaḥ* on Exodus 14:21, "Then Moses held out his arm over the sea." There Moses, quoting Psalm 114:3 asks, "What is with you, Sea, that you flee?"[8] And personified Sea, in the reading preserved in the Munich Codex (Munich Cod. Hebr. 117) of *Mekilta deRabbi Ishmael* answers in climactic parallelism:

לא מפניך משה Not because of you, Moses;
לא מפניך בן עמרם Not because of you, son of Amram.

In the structure of expanded colon or climactic parallelism[9] the simple prosaic message, which could be expressed by a single phrase, "Not because of you, son of Amram," as in the Oxford manuscript (MS Marshall Or. 24) of *Mekilta deRabbi Ishmael*, is broken into four parts as follows:

---

*of Biblical Parallelism* (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1984); William O'Connor, *Hebrew Verse Structure* (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1980); Wilfred G. E. Watson, *Classic Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1984); Yizhak Avishur, *The Repetition and Parallelism in Biblical and Canaanite Poetry* (Tel Aviv-Jaffa: Archaeological Center Publications, 2002) (Heb.), and the list keeps growing.

7 The repetition of a word or phrase at the end of successive members, clauses, or strophes; for detailed discussion and history of research see Shamir Yona, "Expanded Repetition Patterns" (Ph.D. diss.; Jerusalem: Hebrew Univ., 1998) 282.

8 Jacob Z. Lauterbach, ed., *Mekilta deRabbi Ishmael* (3 vols.; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1933–35) 1:229, lines 76–77.

9 Concerning the terminology cf. Samuel E. Loewenstamm, "The Expanded Colon in Ugaritic and Biblical Hebrew," *JSS* 14 (1969) 176–96.

1. the opening formula which will be repeated: *Not because of you*
2. the intervening formula, often a vocative: *Moses*
3. the repeated formula: *Not because of you*
4. the completing formula, synonymous with the intervening formula: *son of Amram*

Similarly, in *Mekilta deRabbi Simeon bar Yohai* 20:18 we read as follows:

[אשריך] משה [Fortunate are you],[10] Moses;
אשריך בן עמרם Fortunate are you, son of Amram.

Here also the climactic parallelism represents the expansion of a single clause, which would read as follows:

אשריך משה בן עמרם Fortunate are you, Moses son of Amram.

## Subtle Variations in Similar Aphorisms

It might appear that this category of rhetorical features of ancient Semitic proverbs is different from the other categories catalogued and analyzed in this article. In fact, as I demonstrate by means of examples taken from biblical wisdom literature and legal texts,[11] subtle variations may reflect not necessarily different compositions but distinct versions of a single composition (as is obvious from the example taken from the Decalogue). Both the examples drawn from rabbinic aphorisms, quoted below, and the biblical examples appear to reflect a deliberate attempt to add variety and avoid monotony. Consequently, these examples appear to reflect rhetorical rather than recensional (whether oral or written) features.

In addition to noting the well known appearance of fixed word pairs,[12] Gins-

10 Brackets indicate a restoration, which reflects the consensus among the editors of the various editions of *Mekilta deRabbi Simeon bar Yohai*.

11 In fact, the phenomenon can be observed extensively in all kinds of prose and poetic texts in Hebrew Scripture. See Shamir Yona, "Stylistic and Syntactic Variants in Repeated Texts in the Bible," in Michael Heltzer and Meir Malul, eds., *Yitzhak Avishur Festschrift* (Tel Aviv-Jaffa: Archaeological Center Publications, 2004) 171–78 (Heb.); "Exegetical and Stylistic Analysis of a Number of Aphorisms in the Book of Proverbs: Mitigation of Monotony in Repetitions in Parallel Texts" in R. L. Troxel, Kelvin G. Friebel, and D. R. Magary, eds., *Seeking Out the Wisdom of the Ancients: Essays Offered to Honor Michael V. Fox on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005) 155–65.

12 See, among others, Umberto Cassuto, *Biblical and Canaanite Literatures* (2 vols., 2nd ed.; Jerusalem: Magnes Press, 1972) 1:42–61 (Heb.), and *The Goddess Anath* (Jerusalem: Bialik Institute, 1965) 24–28; Moshe Held, "Additional Pairs of Words in Synonymous Parallelism," *Leshonenu* 18 (1953) 144–60

berg, Cassuto, Held, Dahood, Avishur, and many other scholars called attention to the appearance of each of two words belonging to a fixed pair in alternative recensions of a given aphorism. For example, Proverbs 15:18a, "A hot-tempered person (*ʾish-ḥemah*) provokes a quarrel. . . ," reappears in Prov 29:22a as "An angry person (*ʾish-af*) provokes a quarrel." To this category we may, following Cassuto, also add the alternative versions of several parts of the Decalogue found in Exodus 20 and Deuteronomy 5, respectively. Moreover, as we shall see, rabbinic sages fully anticipated Cassuto in their creative writing inspired by two versions of the Sabbath commandment.

Once we understand the relationship between Prov 15:18a and Prov 29:22a as a function of the use of word pairs we may properly account for the synonymous opening lines of the numeral aphorisms attributed to Simon the Just and Simeon son of Gamaliel in *m.ʾAbot* 1:2 and 1:18 respectively.[13] To Simon the Just is attributed the formulation:

על שלושה דברים העולם עומד The world "stands" (*ʿomed*) on three things.

To Simeon b. Gamaliel, on the other hand, is attributed the alternative but synonymous formulation "The world 'stands' (*qayyam*) on three things." Our application of philological method provides the post-modern study of rabbinic literature a respectable escape from the pseudo-historicism of an earlier period, which sought to account for the *ʿomed/qayyam* variant in *m.ʾAbot* 1 on the basis of either chronology or geography. We probably have a stylistic variation, which serves to mitigate the monotony of sheer repetition.

Another example of the substitution of synonyms in alternative recensions of aphorisms is found in the rhetorical question in *ʾAbot R.Nat.* 1:8:

אני ובהמתי נאכל באבוס אחד? Shall I and my beast (*behemti*) eat from the same trough?

A variant form of the latter aphorism appears in *b.Pesaḥ.* 118a:

אני וחמורי נאכל באבוס אחד? Shall I and my donkey eat from the same trough?

Similar to the substitution of synonyms in alternative recensions of the same proverb is the use of the Hebrew terms מחממת "warms" and מכבדת "honors"

(Heb.); Yizhak Avishur, *Stylistic Studies of Word-Pairs in Biblical and Ancient Semitic Literatures* (Kevelaer: Butzon & Bercker, 1984).

13 The readings here follow MS Kaufmann and MS Parma de Rossi 138.

in two otherwise identical aphorisms quoted in *b.Giṭ.* 67b and *b.Ned.* 49b, respectively:

| | |
|---|---|
| גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה | Great is labor for it honors those who do it. |
| גדולה מלאכה שמחממת את בעליה | Great is labor for it warms those who do it.[14] |

Obviously, the two words here interchanged are derived from distinct roots. However, both of them appear in the respective aphorisms in the feminine singular *pi'el* active participle. Consequently, their sound is strikingly similar. In fact, their similar sound mitigates the repetition both semantically and acoustically.

Just as the two aphorisms in the latter pair are identical but for a single word – or to be more precise, three Hebrew consonants – so in the next pair of aphorisms to be considered the first of two clauses is identical while the difference between the second of the two clauses in each of the two proverbs is a function of the difference between the last three words of the second clause. The two proverbs read as follows:

| | |
|---|---|
| אדם קרוב אצל עצמו | A man is considered his own relative, |
| ואין אדם משים עצמו רשע | and a man may not incriminate himself. |
| | (*b.Yebam.* 25b, *b.Sanh.* 9b, *b.Sanh.* 25a) |
| אדם קרוב אצל עצמו | A man is considered his own relative, |
| ואין אדם קרוב אצל ממנו | and a man is not his money's relative. (*b.Sanh.* 10a) |

## Synonymous Parallelism

*Parallelismus membrorum*, is the single most important syntactical feature of the poetry of Hebrew Scripture. We should not be surprised to find this feature of Ugaritic and biblical poetry in the fragments of liturgical and non-liturgical

14 The connection between the two aphorisms – the first of which deals with the abstract notion of honor and the second of which deals with physical warmth – is elucidated by the following comment of Moses Maimonides on *m.ʾAbot* 4:7:

> רב יוסף, עליו השלום, היה נושא עצים, ואומר: „גדולה מלאכה שמחממת את בעליה," רצונו לומר, שבעת יגיעת איבריו – יכובד משכבם – במשא העץ הכבד, היה מתחמם גופו בלא ספק, והיה משבח זה ושמח בו, והיה לבו טוב במתנת חלקו, בגלל מה שהיה אצלו ממעלת ההסתפקות.

> Rav Joseph, peace be upon him, used to carry wood and say, "Great is labor for it warms up those who perform it," which is to say, that in the course of the exertion of one's limbs, may they be honored, by carrying the heavy wood, one's body is without doubt warmed up, and the person would praise this and rejoice therein, and he would be pleased with his lot because of what was for him simply achieving basic physical needs.

poetry in rabbinic literature that will be discussed in the companion article by my colleague, Prof. Mayer Gruber.[15] However, in view of the demonstration by James Kugel, in his now classic *The Idea of Biblical Poetry*, that parallelism is a feature not only of biblical poetry but also of biblical prose,[16] we should not

15 In fact, Aaron Mirsky, *The Bases of the Forms of Medieval Hebrew Liturgical Poetry* (Jerusalem: Schocken, 1969) 3–4 (Heb.), already noted that, 1. the origins of Byzantine Hebrew liturgical poetry (*piyyut*) are not to be found in the poetry scattered all over rabbinic literature; 2. the poetry scattered all over rabbinic literature is a continuation of biblical Hebrew poetry; and 3. this poetry represents links in a chain, whose earlier links are the poetry of Hebrew Scripture and Sirach.

16 Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, 59–65; see also Meir Paran, *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch* (Jerusalem: Magnes, 1989) 98–136 (Heb.). It is especially instructive to compare Paran's demonstration of the aesthetic characteristics of the priestly material in the Pentateuch because these materials, like rabbinic literature, were treated in modern scholarship primarily for ideological reasons, as dry and lacking in aesthetic features. Even Abba Bendavid, *Biblical and Rabbinic Hebrew* (2 vols., rev. ed.; Tel Aviv: Dvir, 1967–71) 1:222 was reluctant to acknowledge the poetic features of rabbinic literature as more than exceptions to the rule. Meanwhile, however, the way was prepared for the recognition of aesthetic features in rabbinic texts by the demonstration of their presence in such strikingly prose works of ancient letters as the Amarna Letters of the fourteenth century B.C.E., the Ammonite Inscription from Tel Siran, and Phoenician royal and funerary inscriptions. Concerning aesthetic features of the Amarna Letters see John Gray, *The Legacy of Canaan* (Leiden: E. J. Brill, 1965) 293. Concerning poetic fragments within the Amarna Letters see F. M. Th. de Liagre Böhl, "Hymnisches und Rhythmisches in der Amarnabriefen aus Kanaan," *Theologisches Literaturblatt* 35 (1914) 337–40; republished with additional notes in Böhl, *Opera Minora* (Gronigen and Djakarta: J. B. Wolters, 1953) 375–79, 516–17; see also Anton Jirku, "Kanaanische Psalmenfragmente in der vorisraelitischen Zeit Palästines und Syriens," *JBL* 52 (1933) 108–20; Mayer I. Gruber, *Aspects of Nonverbal Communication in the Ancient Near East* (2 vols.; Rome: Biblical Institute Press, 1980) 1:215–16. Strangely, Anson F. Rainey, *Canaanite in the Amarna Tablets* (4 vols.; Leiden: E. J. Brill, 1996) 2:349–50, quotes instances of the pair *amqut/maqtatti* in the Amarna correspondence without discussing the *yaqṭul/qaṭal* parallelism; but see Stanley Gevirtz, "Evidence of Conjugational Variation in the Parallelization of Selfsame Verbs in the Amarna Letters," *JNES* 32 (1973) 99–104; concerning parallelism of ascending numbers and expressions common to Biblical Hebrew and the Amarna letters see Stanley Gevirtz, "On Canaanite Rhetoric: The Evidence of the Amarna Letters from Tyre," *Orientalia* 42 (1973) 162–77; concerning other poetic features attested in the Amarna correspondence see Richard S. Hess, "Hebrew Psalms and the Amarna Correspondence from Jerusalem: Some Comparisons and Implications," *ZAW* 101 (1989) 249–63, "Rhetorical Forms in EA 162," *UF* 22 (1990) 137–48, and "Smitten Ant Bites Back: Rhetorical Forms in the Amarna Correspondence from Shechem," in Johannes C. de Moor and Wilfred G. E. Watson, eds., *Verse in Ancient Near Eastern Prose* (Kevelaer: Neukirchen-Vluyn, 1993) 95–111. Concerning the Tel Siran inscription see Frank Moore Cross, Jr., "Notes on an Ammonite Inscription from Tell Siran," *BASOR* 212 (1973) 12; concerning the Phoenician inscriptions see Yizhaq Avishur, *Phoenician Inscriptions and the Bible* (Tel Aviv-Jaffa: Archaeological Center Publications, 2000), and "Studies of Stylistic Features Common to the Phoenician Inscriptions and the Bible," *UF* 7 (1975) 13. Classic examples of *parallelismus membrorum* in biblical prose include Gen 3:3: לא תאכלו ממנו // ולא תגעו בו "You shall not eat of it// nor shall you touch it"; Gen 4:2: ויהי הבל רעה צאן // וקין היה עבד אדמה "Abel was a shepherd// while Cain was a farmer"; Gen 9:6: שפך דם האדם // באדם דמו ישפך "As for whoever sheds the

be surprised that rabbinic Hebrew prose should also make use of *parallelismus membrorum*. In fact, as we shall see, rabbinic Hebrew prose attests abundantly to the three major forms of parallelism. These are synonymous, antithetic and synthetic (or semantic).

Examples of synonymous parallelism embedded in rabbinic Hebrew prose include *Midrash Tanna'im, Wa'etḥanan* 5:12. Commenting on the two recensions of the Sabbath commandment in Exodus 20 and Deuteronomy 5 respectively, "Remember the Sabbath day by hallowing it," and "Keep the Sabbath day by hallowing it," the *midrash* states:

> Remember it orally (*zakhor bapeh*)
> Keep it mentally (*shamor balev*)

In this example of *parallelismus membrorum* we find two word pairs *zakhor//shamor* and *peh//lev*.[17] It is well known that fixed pairs of words are of the essence of synonymous parallelism in the Bible and in the poetry of the ancient Near East.[18] The same two word pairs appear again in the following passage in *b.Meg.* 18a:

> זכור יכול בלב
> כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור
> הא מה אני מקיים זכור
> בפה

> *Remember* [Deut 25:17] could be [an activity carried on] in the mind.
> When, however, it [Scripture] says, *Do not forget* [Deut 25:19], indeed forgetting by the mind is referred to.
> Now then, how do I interpret *Remember* [here]?
> [The answer is]: By means of the mouth.

---

blood of a human//by a human shall that person's blood be shed"; Gen 21:1: וה׳ פקד את שרה כאשר אמר // ויעש ה׳ לשרה כאשר דבר "The Lord remembered Sarah as He had said//and the Lord did for Sarah as he had spoken." Concerning rhythmic features and parallelism in Gen 11:1–9 see Isaac M. Kikawada, "The Shape of Gen. 11:1–9," in Jered Judd Jackson and Martin eds., *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenburg* (Pittsburgh: Pickwick Press, 1974) 20. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, 62, cites line 2 of the Moabite Stone as an example of parallelism in a royal inscription generally perceived to be a prose composition: אבי מלך על מואב שלשלן שת // ואנכ מלכתי אחר אבי "My father reigned over Moab thirty years//and I have reigned after my father." Kugel also cites line 4 of the Moabite Stone: כי השעני מכל ה(מ)לכן // וכי הראני מכל שנאי "Because he saved me from all the kings//and made me triumph over all my enemies." Concerning the difficulties involved in distinguishing between prose and poetry, see already Eduard Sievers, *Alttestamentliche Miscellen* (1904–7). Moreover, this famous authority on Hebrew metrics already called attention to the poetic features of the Moabite Stone inscription; concerning this observation see Kugel, *The Idea of Biblical Poetry*, 63 n. 5; see also there for Kugel's critique of what he calls Sievers' exaggeration.

17 For the pair *peh//lev* in Biblical Hebrew see Ps 19:15, 49:4.

18 For a small sample of the secondary literature on this phenomenon see above, n. 10.

Similarly, we read in *Sifre Deut.* 296:

| | |
|---|---|
| זכור בפה | Remember with the mouth |
| אל תשכח בלב | And do not forget with the mind[19] |

In fact, in treating "remember" and "do not forget" as synonyms, the anonymous dialogue reflects a subcategory of *parallelismus membrorum* first isolated by Moshe Held and later analyzed in great detail by Chaim (Harold) Cohen in 1988 and designated *negative parallelism*.[20]

## Antithetic Parallelism

Examples of antithetic parallelism in rabbinic literature include the following dictum contained in a *baraita* quoted in *b.Soṭah* 9a:

| | |
|---|---|
| היא עשתה בסתר | She acted secretly; |
| המקום פירסמה בגלוי | God made her known publicly.[21] |

The two cola are connected by the antithetical pair *beseṭer* "secretly"//*begaluy* "publicly." Another example of antithetic parallelism in rabbinic literature is found in *ʾAbot R.Nat.* 29:

| | |
|---|---|
| אהוב את המוכיחך | Love the person who rebukes you |
| ושנא את המשבחך | and hate the person who praises you. |

A variant form of the latter aphorism is found in *Kallah Rab.* 4:15:

19 See also *Yalqut Shimʿoni* vol. 1, chap. 938.

20 See Moshe Held, "The Action-Result (Factitive-Passive) Sequence of Identical Verbs in Biblical Hebrew and Ugaritic," *JBL* 84 (1965) 275, 282, n. 71, and "Hebrew *maʿagal*: A Study in Lexical Parallelism," *JANES* 6 (1974) 113, n. 72; Chaim (Harold) Cohen, "The Phenomenon of Negative Parallelism and its Ramifications for the Study of Biblical Poetry," *Beer Sheva* 3 (1988) 69–107 (Heb.), and the detailed English summary there, 9*–10*. In fact, Cohen finds more than 200 examples of this kind of parallelism in the Hebrew Bible. Mention should be made here also of the category of comparative parallelism, which one of the anonymous readers of this article rightly suggested should be treated in a footnote as a kind of subcategory of synonymous parallelism. A classic example of this subcategory in rabbinic literature is the following (*b.Taʿan.* 8a):

| | |
|---|---|
| בשעה שהשמים | When the heavens fail to produce dew and rain |
| נעצרין מלהוריד <טל ומטר> | it is comparable to a woman who travails but does |
| דומה לאשה שמחבלת ואינה יולדת | not give birth. |

21 For the idea without the literary structure noted here see *t.Soṭah* 3:5; for the idea and the structure see *m.ʾAbot* 4:5: "Whoever desecrates the Name of Heaven *secretly* is punished *publicly*."

| | |
|---|---|
| אהוב את המוכיחך | Love the person who rebukes you |
| ושנא את המכבדך | and hate the person who honors you. |

The difference between the latter aphorism and the one quoted before it reflects the phenomenon we referred to above as "subtle variations in similar aphorisms." Another similar aphorism found in *Der. Er. Rab.* 7:14 can be accounted for as the expansion of each of the two antithetic clauses by the addition to each of them of a subordinate motive clause:

| | |
|---|---|
| אהוב את המוכיחך | Love the person who rebukes you |
| כדי שתוסיף על חכמתך | so that you may add to your wisdom; |
| ושנא את המכבדך | Hate the person who honors you |
| כדי שלא תתמעט מחכמתך | so that your wisdom will not be diminished. |

## The "Better" Proverb

Another form of comparison, well known from Hebrew Scripture is the *Tôb-Spruch*, "better proverb,"[22] which employs the formula "better is x than y." Among the examples of this type of aphorism in rabbinic literature is the following found in *ᵓAbot R.Nat.* 3:6:

| | |
|---|---|
| טוב לו לאדם דבר אחד בצער | Better for a person is one thing achieved with pain |
| ממאה בריוח | than a hundred achieved with ease. |

In the latter proverb less is preferred to more. Similarly is the Aramaic aphorism quoted in *b.Meg.* 7a:

| | |
|---|---|
| טבא חדא פלפלתא חריפתא | Better is one hot/spicy pepper |
| ממלי צני קרי | than a basket full of pumpkins.[23] |

Another example of this type of parallelism is the proverb quoted in *b.Ber.* 44b:

| | |
|---|---|
| טבא ביעתא מגלגלתא | Better is an egg that is slightly roasted |
| משתא קיסי סלתא | than six measures of semolina.[24] |

22 The classic study of this pattern is G. S. Ogden, "The 'Better' Proverb (Tôb Sprüch), Rhetorical Criticism and Qoheleth," *JBL* 96 (1977) 489–505; Glendon E. Bryce, *A Legacy of Wisdom* (Lewisburg, Pa.: Bucknell Univ. Press, 1979) 71–75, 223 n. 31.

23 At *b.Ḥag.* 10a the reading is טבא חדא פלפלתא חריפתא ממלי צנא דקרי. At *b.Yoma* 85b the reading is טבא חדא פלפלתא חריפא ממלא צנא דקרי.

24 Cf. Jacob Neusner, *The Talmud of Babylonia: An Academic Commentary: Bavli Tractate Berakhot*

One of the messages of these proverbs is that quality is often more important than quantity. By contrast, the following proverb, quoted in *Qoh. Rab.* 4, stresses the importance of a bird in the hand over two in the bush:

| | |
|---|---|
| טבא חדא צפרתא כפיתא | Better is one tied-up bird |
| ממאה פרחין | than a hundred that are flying about. |

The same proverb is attested with the variant reading ציפרתא בפח "a bird in a trap" instead of "a bird tied-up" in *Midr. Qoh. Zuṭa* 4:

| | |
|---|---|
| טבא ציפרתא חדא בפח | Better is a bird in a trap |
| ממאה פרוחין | than a hundred that are flying about. |

The semantic affinity of the two variant forms of the proverb should be obvious. The idea that bigger is not necessarily better is brought home also in the following aphorism quoted in *b.Sanh.* 106a:

| | |
|---|---|
| גמלא אזלא למיבעי קרני | A camel went in search of horns, |
| אודני דהוו ליה גזיזן מיניה | and they cut off its ears. |

The point of this proverb is to teach people to be satisfied with what they have, as in the well-known fable concerning the dog with a bone in his mouth who saw his own reflection in the pool of water and, reaching for what he thought was the other dog's bone, lost everything.

## Double Comparison

Another form of parallelism attested in the aphorisms of the Talmud is the double comparison. A classic example of this phenomenon is the following proverb quoted in *b.Šabb.* 155b:

| | |
|---|---|
| לית דעניא מכלבא | None is poorer than a dog, |
| ולית דעתיר מחזירא | And none is richer than a pig. |

The two members are connected both by the "none is than" formula found in both of them and by the double negation effected by the repetition of the Aramaic negative particle לית. Moreover, the double negation is underscored by the

(Atlanta: Scholars Press, 1996) 296; for other possible interpretations of this aphorism see Maurice Simon, trans., *The Babylonian Talmud: Tractate Berakhot*, ed. Isidore Epstein (London: Soncino Press, 1948) 271.

antithetic parallelism created by the pair of adjectives poorer//richer, while the repetition of the latter particle at the head of each of the two members constitutes anaphora. Anaphora is the repetition of one or more words at the head of successive members of a literary unit, whether a longer poem or a short aphorism. The three purposes of anaphora are: 1. to emphasize the beginnings of respective clauses, 2. to foster unity among a series of clauses, and 3. to foster anticipation in the reader or listener for the new data conveyed when the repeated item appears again.

## Expanded Repetition by Means of Construct-State Expressions

Another pattern of repetition reflected in the aphorisms scattered throughout rabbinic literature is expanded repetition by means of construct-state expressions. Typical of this usage is the following aphorism attested in *b.Nid.* 58b:

| | |
|---|---|
| לדבָרי אין קץ | *According to my view* there is no limit |
| ולדִברי חברי אין סוף | *And according to the view of my colleagues* there is no end.[25] |

The two members of this aphorism are connected by one of the classic patterns of expanded repetition, in which a single word in one of the two members appears as the construct or *nomen regens* in a construct-genitive chain in the other member.[26] At the same time, the repetition of the negative particle אין in the middle of each of the two clauses constitutes meso-phora, which is discussed in detail below.[27] Finally, the two clauses both conclude respectively with the two synonymous expressions "end" and "termination," which strengthen the connection of the two clauses.

25 For the specific meaning that is given to this aphorism in the context of *b.Nid.* 58b, see there.

26 Concerning expanded repetition patterns in biblical and other ancient Semitic literatures see Shamir Yona, "Who is Afraid of Repetition?" in Zipora Talshir, Shamir Yona, and Daniel Sivan, eds., *Homage to Shmuel: Studies in the World of the Bible* (Jerusalem: Bialik Institute and Ben-Gurion Univ. of the Negev Press, 2001) 234–44 (Heb.), and "The Stylistic-Linguistic Strategy of an Explanatory Genitive Joined to a Noun in Repetitive Parallelism," in *The Voice of Ya'akov: Ya'akov Ben-Tolila Festschrift*, Eshel Beersheva 8 (Beersheva: Ben-Gurion Univ. Press, 2003) 302–9 (Heb.).

27 On the analogy of the terms anaphora and epiphora, commonly employed to describe, respectively, the phenomenon of expressions repeated at the beginnings and ends of successive clauses, my colleague, Mayer I. Gruber suggests the term meso-phora to designate a lexeme that appears in the middle of successive parallel clauses. Gruber suggests meso-phora, on the analogy of Meso-America to designate Central America, in order to avoid the widely used term meta-phora, which sounds too much like metaphor.

## Meta-phora (or Meso-phora)[28]

Just as the repetition of a lexeme at the beginning of successive clauses is called anaphora (discussed above), and the repetition of a lexeme or phrase at the end of successive clauses is called epiphora (discussed below), so the repetition of a lexeme or phrase in the middle of successive parallel clauses is widely called meta-phora and hereinafter designated meso-phora. In this figure of speech the repetition of a word or phrase in the middle of successive lines of text sets in relief the various subjects mentioned on either side of the repeated word or phrase, thereby turning the successive clauses into a single unit. The phenomenon in question is aptly illustrated by the following Aramaic aphorism attested in *b.Šabb.* 152a:

ינקותא כלילא דוורדא Youth is a *crown* of roses
סבותא כלילא דחילפא[29] Old age is a *crown* of thorns

The term "crown," repeated as a meso-phora, fosters unity through alliteration. At the same time the repetition of the same term "crown" for both a symbol of exaltation and a symbol of degradation underscores the conceptual difference between the two symbols because the repeated term is bounded on both sides by terms denoting semantic opposites: youth-old age, rose-thorn.

Just as in the aforementioned proverb the single lexeme "crown" constitutes a meso-phora so in the following proverb found in *Song Rab.* 4:4.9,[30] the entire clause "he established for me" serves as a meso-phora:

בחורבנה העמידה לי צדיקים In her destruction *she [Jerusalem] established for me* virtuous people;
ובבנינה העמידה לי רשעים In her being built up *she [Jersualem] established for me* wicked people.

## Epiphora

We have noted above that anaphora refers to the repetition of a term or phrase at the beginning of successive clauses. We have likewise explained that meta-phora or meso-phora designates the repetition of a term or phrase in the precise middle of successive clauses. In the same vein, epiphora designates the repetition of a term or phrase at the end of each of a series of clauses. Unique to

28 Concerning this terminology and its meaning, see the end of the previous note.
29 See the variants in *Yal. Shimʿoni, Qoh.* 989: ינקותא כלילא דורדא, סיבותא כלילא דחילפי.
30 Compare to this *Pesiq. Rab Kah.* 20:5 (ed. Mandelbaum, p. 313) and *Yal. Shimʿoni, Isa.* 477.

the epiphora as against the anaphora and the meso-phora is the fact that the epiphora alone creates a pattern of rhyme at the end of lines, which is otherwise relatively rare in ancient Semitic poetry. A classic example of epiphora[31] in rabbinic literature is the following aphorism found in *b.Ketub.* 61:

לחיים ניתנה for life *was she* (woman) *given* [to her husband]
ולא לצער ניתנה And not for pain *was she given* [to her husband].[32]

In this proverb we find precise morphological repetition of the identical lexeme at the end of each of the two clauses. Were it not for the verbatim repetition of the verb at the end of the two clauses we would have a single clause: לחיים ניתנה ולא לצער "She was given for life and not for pain." The same rhetorical strategy for achieving emphasis is exemplified also in the following aphorism attested in *b.Giṭ.* 45a, *b.Qidd.* 56b, and *b.ᶜArakh.* 30a:

לאו עכברא גנב Not the mouse *is the robber*
אלא חורא גנב But the hole (in the wall) *is the robber.*

Here the repetition of the noun "robber" at the end of each of the two clauses emphasizes the subject of the aphorism: the ultimate cause of inventory shrinkage, or, as it used to be called, robbery. The emphasis on the theme would have been less obvious without the repetition of the word "robber" in the more prosaic formula: לאו עכברא גנב אלא חורא "Not the mouse is the robber but the hole (in the wall)."

## Concatenation (Anadiplosis)

The term concatenation,[33] designates the phenomenon of the appearance of a word, phrase, or clause at the end of one of the members of an aphorism or other poetic composition followed by its reappearance at the beginning of a succeeding member of the same aphorism or other poetic composition. A typical example of this phenomenon in rabbinic literature is the following aphorism attested in *b.Sanh.* 100b:

אמר במאי איכול לחמא (When) a person asks, "How shall I eat *bread*?"
לחמא סב מיניה Take the *bread* from him.

31 For the definition of this stylistic device see above, n. 7.

32 The translations reflects the interpretation of Samuel Daiches, trans., *The Babylonian Talmud: Tractate Ketubboth*, ed. Isidore Epstein (London: Soncino Press, 1936) 364.

33 For a thorough survey of the history of research concerning this phenomenon see Shamir Yona, "Expanded Repetition Patterns" (Ph.D. diss.; Jerusalem: Hebrew Univ., 1998) 292 n. 1 (Heb.).

From the answer contained in the final clause of the aphorism, "Take the bread from him," which is introduced by the direct object "the bread" we are meant to conclude that the proverbial questioner who asks, "How shall I eat bread?" is not an individual who lacks food.

Another illustration of concatenation in aphorisms recorded in rabbinic literature is the following proverb quoted in *b.Ber.* 44b:

| | |
|---|---|
| כל שהוא כביצה | As for anything (edible) that is "*like an egg*" (in size)[34] |
| ביצה טובה ממנו/הימנו | *An egg* is better/bigger[35] than it. |

Another obvious example of concatenation in a rabbinic proverb is the following aphorism quoted in *m.B.Meṣ.* 4b; *b.B.Meṣ.* 44b, 47b; and *y.B.Meṣ.* 4:9:

| | |
|---|---|
| כל שהכסף בידו | Whoever has money in *his hand* |
| ידו על העליונה | *His hand* is on the ascendancy. |

Note that in Hebrew the first member ends with ידו and the second member begins with that same lexeme.

In the following three aphorisms the combination of concatenation and chiastic parallelism gives added emphasis to the idea expressed by each individual proverb, *b.ᶜErub.* 13b:

| | |
|---|---|
| כל המחזר על הגדולה | Whoever pursues *high position*, |
| גדולה בורחת ממנו | *high position* eludes him; |
| וכל הבורח מן הגדולה | and whoever flees from *high position*, |
| הגדולה מחזרת אחריו | *high position* pursues him. |
| ללמדך שכל המשפיל עצמו | This teaches you that whoever humbles himself, |
| הקדוש ברוך הוא מגביהו | the Holy One blessed be He *exalts*; |
| וכל המגביה עצמו | and whoever *exalts* himself, |
| הקדוש ברוך הוא משפילו | the Holy One blessed be He humbles. |
| כל הדוחק את השעה | Whoever rushes *time*, |
| שעה דוחקתו | *time* pushes him away; |

34 Rashi, in his comment on this text, notes that "whatever is like an egg," which literally means whatever edible item has the mass of an egg, can also occasion the remark: there is no edible item the size of an egg, to which a (real) egg will not be better for one's body than that (other) edible item.

35 In fact, both the Hebrew term טוב and its Aramaic cognate טבא are frequently employed in the two distinct meanings "good/better" and "big/bigger."

| | |
|---|---|
| וכל הנדחה מפני השעה | and whoever gives way to *time*, |
| שעה עומדת לו[36] | *time* waits for him. |

The reason why the combination of concatenation and chiastic parallelism creates especially powerful statements may be accounted for as follows: First, whenever, as in chiasmus, the normal word order is inverted, the saying or line of narrative is highlighted; it may be said that the use of abnormal word order corresponds in ancient literatures to the use of different type faces in modern publications. Second, concatenation brings about a rhyming effect at the juncture of clauses. Third, concatenation itself brings about a change in word order, which is different from the change in word order required by chiasmus by itself. Consequently, the combination of the two poetic devices serves, following the analogy of type faces, as the ancient counterpart of combining, as it were, italic and bold type.[37]

## Measure for Measure Expressed by Epiphora

Epiphora, we noted above, is the repetition of a word or phrase at the end of successive members, clauses, rhymes, or strophes.[38] In the following proverbs cited in *m.Soṭah* 1:8 and *b.Soṭah* 9b, epiphora is employed to lend poignancy to the successive illustrations of the thesis that "in the measure that a person metes out (evil), it is meted out to that person" (tit for tat):

| | |
|---|---|
| שמשון הלך אחר עיניו | Samson went after [the desire] of *his eyes*. |
| לפיכך נקרו פלשתים את עיניו | Therefore the Philistines put out *his eyes*. |

| | |
|---|---|
| אבשלום נתגאה[39] בשערו | Absalom gloried in *his hair*. |
| לפיכך נתלה בשערו | Therefore, he was hung by *his hair*. |

36 A variant form form of this proverb is attested in *b.Ber.* 64a; there the first two lines of our proverb are missing while the final clause concludes with the words שעה נדחת מפניו "time gives way to him."

37 Concerning concatenation in rabbinic literature see Henry Fischel, "The Use of Sorites (Climax Gradatio) in the Tannaitic Period," *HUCA* 44 (1973) 119–51; concerning concatenation in the Hebrew Bible see, among others, Nehemya Allony, "Concatenation in the Bible," *Bet Mikra* 7–8 (1949) 3–13 (Heb.). There is a vast literature concerning both concatenation and chiasmus; I hope to write an extensive study concerning the combination of the two in biblical, ancient near eastern, and rabbinic literature, in the near future.

38 See above, n. 7.

39 In *y.Sukkah* 1:8 the reading is נתנווה "made himself handsome" rather than נתגאה "took pride." The Yerushalmi's reading stresses the fact that Absalom saw himself as especially handsome because of his hair. There is no significant difference in the meaning of the two versions.

The repetition of the same lexeme at the end of each of the clauses in both instances emphasizes the thesis that one who sins in respect of N will be punished by means of N.[40]

In some rabbinic aphorisms an entire clause is repeated in each of two or more members with the appearance of a distinct synonym as the final word in each of the successive members. Such a structure is, in fact, the opposite of epiphora. In epiphora the only recurring element is the final word while in the pattern illustrated, among others, by a proverb found in *b.B.Bat.* 75a the only non-recurring element is the final word. One might want to call this anti-epiphora although some might well object that to add this term to our analytical vocabulary is simply, as one anonymous reader wisely suggested, "a pure exercise in taxonomy." In any case, the phenomenon in question, with or without the exercise in taxonomy, is illustrated by the following proverb:

| | |
|---|---|
| אוי לה לאותה בושה | Woe unto her[41] because of her shame |
| אוי לה לאותה כלימה | Woe unto her because of her disgrace. |

In this latter proverb the final and seemingly differentiated elements in each of the two clauses are widely attested synonyms. Consequently, the unity, which

40 The concept of talion, recognized in many legal systems throughout the world from the Code of Hammurapi to the present day appears to derive its designation from the Latin proverb *qalis culpa talis poena*, which means, "The punishment must correspond to the crime." Concerning the principle of talion in biblical law see, among others, Calum M. Carmichael, "Biblical Laws of Talion," HAR 9 (1985) 107–26; Bernard S. Jackson, "The Problem of Exod. XXI 22–25 (Ius talionis)," *VT* 23 (1973) 273–304; Samuel E. Loewenstamm, "Exodus XXI 22–25," *VT* 27 (1977) 352–60; Raymond Westbrook, "Lex Talionis and Exodus 21, 22–25," *RB* 93 (1986) 52–69. Especially important is Benno Jacob, *Auge im Auge* (Berlin: Philo Verlag, 1929). The latter work provides an unusually instructive discussion of the principle of "an eye for an eye," and argues, most convincingly, that the latter expression refers in its original biblical and ancient near eastern context to monetary compensation rather than to corporal punishment. It should nevertheless be noted that both interpretations are given a fair hearing both in classical rabbinic literature and in modern biblical research. Jacob's thesis was adopted, not surprisingly, by Nehama Leibowitz, *New Studies in Vayikra [Leviticus]*, trans. Aryeh Newman (Jerusalem: World Zionist Organization, Department of Torah Education in the Diaspora, 1983) 245–57. In fact, Leibowitz there added her own arguments in favor of the figurative interpretation of the principle of "eye for eye"; see also Moshe Greenberg, "Crimes and Punishments," *IDB* (1962) 1:742a. It should be emphasized that one must distinguish between the principle of "measure for measure" in *m.Soṭah* and the principle of "an eye for an eye" in various legal corpora. The former principle pertains to divine retribution while the latter pertains to penalties imposed by human courts of justice. Concerning this distinction see Yizhak Heinemann, *Darekei ha'aggadah* (2nd ed.; Jerusalem: Magnes and Masada, 1954) 64.

41 For this formula functioning as anaphora in *t.Menaḥ.* 13:21 and elsewhere see my forthcoming study, "Is this Poetry? The Case of t. Menahot 13:21."

would seem to be expressed by the epiphora, is, in fact, reinforced also by the synonyms with which the two clauses conclude.

## Word Plays

Like the authors of etiological tales embedded in biblical narratives so also the rabbinic sages made use of word plays, which can be classified into categories and subcategories. One prominent category is the etiology of biblical proper names for which Scripture itself provided no etiology. For example, in *b.Soṭah* 11b it is explained that Caleb is said to have been called ben-Yephunneh, commonly thought to be a patronymic, because, in fact, he is a person who turned away (*panah*) from the counsel of the spies (בן יפנה הוא בן שפנה מעצת מרגלים)[42] who maligned the Land of Canaan. Another example is the patronymic ben Kehat (Numbers 16:1) referring to the grandfather of Korah. The proper name Kehat is interpreted in *b.Sanh.* 109b as an epithet cognate to the verb *hiqhah* "set on edge." According to the Talmud, Korah was given this epithet because he set on edge the teeth of his progenitors by participating in an attempted *coup d'état* against Moses.

A variation upon the principle of "measure for measure" is reflected in the following Aramaic proverb quoted in *b.Pesaḥ.* 28a:

| | |
|---|---|
| גירא בגירי מקטיל | When the arrow maker is slain by his own arrows, |
| מדויל ידיה משתלים | he is paid with the clue his own hand wound.[43] |

## Paronomasia

Another poetic feature of the rabbinic aphorism is paronomasia. Typical of the use of this poetic device is the numerical proverb quote in *b.ᶜErub.* 65b:

| | |
|---|---|
| בשלשה דברים אדם ניכר: | A person can be identified by three things: |
| בכוסו | his drinking habits, |
| ובכיסו | his spending habits, |
| ובכעסו | and the way he behaves when he is angry. |

Of course it is much better in Hebrew where the obvious paronomasia *bekhoso,*

42 Cf. *b.Tem.* 16a: מאי יפונה – שפנה מעצת מרגלים. "What is the meaning of Jephunneh? [It means] that he turned away [*panah*] from the advice of the [ten wicked] spies." See Moshe Garsiel, *Biblical Names: A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns* (Ramat Gan: Bar-Ilan Univ. Press, 1991) 29–30.

43 Translation according to Herbert Freedman, trans., *The Babylonian Talmud: Tractate Pesahim*, ed. I. Epstein (London: Soncino Press, 1938) 128.

*bekhiso uvekha$^{c}$aso* is both oral-aural and graphic. We may compare also the numeral saying in *m.ʾAbot* 1:2:

| | |
|---|---|
| על שלשה דברים העולם עומד: | The world rests upon three things: |
| על התורה | upon the Torah, |
| ועל העבודה | and upon the Temple Service, |
| ועל גמילות חסדים | and upon performance of acts of lovingkindness. |

In both of these numerical sayings the opening clause is a declarative sentence, which states a general principle. The three items which follow respectively in each of these two numerical proverbs are introduced by a preposition, which constitutes an anaphora, which is to say the repetition of an independent or prefixed preposition. The anaphora sets apart each of the items, which follow. In addition, the anaphora creates a unity among both 1. the separate and distinct elements in the final three phrases, and 2. the entire numerical proverb.

The proverb quoted from *m.ʾAbot* 1:2 also exemplifies the principle of "the shorter word comes first," discussed by Shamma Friedman.[44] Moreover, the proverb found in *m.ʾAbot* 1:2 progresses from the two-syllable word Torah to the five-syllable phrase *gemilut ḥasadim* thus creating an instance of what my late revered teacher Meir Paran called "concluding deviation."[45] Typical of the phenomenon of "the shorter word comes first" is the following saying attributed to Nittai the Arbelite[46] in *m.ʾAbot* 1:7:

| | |
|---|---|
| הרחק משכן רע | Keep away from an evil neighbor (*shakhen ra$^{c}$*), |
| ואל תתחבר לרשע | do not become the friend of a wicked person (*rasha$^{c}$*), |
| ואל תתייאש מן הפורענות | and do not abandon the belief in punishment (*pur$^{c}$anut*). |

Each of the three final cola ends with a word associated with the semantic field of "evil." These three words are arranged according to the principle of the shorter comes first: *ra$^{c}$* (one syllable), *rasha$^{c}$* (two syllables), and *pur$^{c}$anut* (three

44 This principle was recognized in Akkadian literature by Hans Ehelolf, *Ein Wortfolgeprinzip im Assyrisch-Babylonischen* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1916) and in Ugaritic and biblical literature by Moshe Held, "Studies in Ugaritic Lexicography and Poetic Style" (Ph.D. diss.; Baltimore, Md.: The Johns Hopkins Univ., 1957) 7. The classic study of this phenomenon in rabbinic literature is Shamma Yehuda Friedman, "The 'Law of Increasing Members' in Mishnaic Hebrew," *Leshonenu* 35 (1971–72) 117–29, 192–206 (Heb.).

45 Paran, *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch*, 179–237.

46 Various authoritative manuscripts. The proper name assumes various forms such as מתיי/מתאי/ מתי/נתאי; see Shimon Sharvit, *Tractate Avoth Through the Ages: A Critical Edition, Prolegomena and Appendices* (Jerusalem: Bialik Institute and Ben-Yehuda Research Center for the History of Hebrew at the Hebrew Univ., 2004) 69.

syllables). In addition, the first two terms are connected by the rhyming syllable *ah* while the second and third elements *rasha*$^c$ and *pur*$^c$*anut* are connected also by the anaphora of the negative particle *al* "do not." The final colon, being longer than the others, constitutes another example of what Meir Paran called "concluding deviation."

### SPECIAL FORMS OF PARONOMASIA

In addition to the common forms of paronomasia, which include puns, alliteration, and rhyme, rabbinic literature also records aphorisms featuring: 1. parallelism of non-homophonic homographs, in which words sharing the same consonants but different vocalization are juxtaposed; 2. parallelism of words sharing all but one consonant; 3. parallelism of words related by metathesis; 4. juxtaposition of words which share either initial or final syllables; 5. paronomasic exegesis; and 6. puns concerning proper names.

### PARALLELISM OF NON-HOMOPHONIC HOMOGRAPHS

David Yellin pointed to the phenomenon of the juxtaposition of two words that differ only in respect of a single vowel or a single consonant.[47] Typical of this form of paronomasia is the following aphorism quoted in *b.Pesaḥ.* 114a:

אכול בָּצָל ושב בַּצֵּל Eat an onion and sit in the shade.

In the first member of the pair, the letter *bet* is a root letter and therefore is integral to the noun meaning "onion" while in the second member of the pair the very same letter functions as a preformative, specifically, a prefixed preposition. In addition the two lexemes בצל and בצל differ with respect to the vowel in the final syllable.

Paronomasia of words that share all but a single vowel is attested in the following proverb quoted in *b.Ber.* 61a:

אוי לי מיוֹצרי Woe is me because of my Creator;
אוי לי מִיִּצרי Woe is me because of my evil inclination.[48]

In the latter proverb the recurring pattern and the repetition of the phrase "Woe unto me" at the beginning of each of the two members of the aphorism underscores the climactic variation that occurs at the end of each of the two

47 David Yellin, *Collected Works of David Yellin*, Biblical Studies (6 vols.; Jerusalem: Reuven Mass, 1972–83) 6:283–84 (Heb.). Among the many examples he cites concerning the phenomenon in question in Hebrew Scripture, especially noteworthy is Deut 32:14: חמאת בקר וַחֲלֵב צאן עם חֵלֶב כרים.

48 The Hebrew term "evil inclination" is the functional equivalent of the Freudian id. The proverb is quoted also in *b.*$^c$*Erub.* 18a. There, however, the two clauses appear in reverse order.

clauses. The import of the juxtaposition of the two members is as follows: "If I sin, woe is me because of my Creator; but if I do not sin, woe is me because of my evil inclination."

Similar to the juxtaposition of words sharing all but one vowel is the juxtaposition of two words that share all but one consonant. Typical of this form of paronomasia is the following aphorism attested in *b.Yoma* 76b and *b.Sanh.* 70a:

| | |
|---|---|
| זכה – נעשה ראש | If he earned merit, he became a leader; |
| לא זכה – נעשה רש | If he did not earn merit, he became indigent. |

Similarly we read as follows in *Tanḥ. Buber, Shemini* 7:[49]

| | |
|---|---|
| השכור נותן עינו בכוס | The drunk looks upon his cup, |
| והחנווני – בכיס | while the bartender / liquor store owner looks upon his wallet.[50] |

Similarly we read as follows in *b.Sanh.* 18b and 36a:

| | |
|---|---|
| לא תענה על רב[51] | "If you do not speak in a case,"[52] |
| לא תענה על רב | [means] "you will not speak against the head [of the judges]."[53] |

PARONOMASIA OF TWO WORDS SHARING ALL BUT ONE CONSONANT

The identical structure of paronomasia created by the juxtaposition of two words that share all but a single consonant is illustrated also by the following proverb found in *b.Pesaḥ.* 49b:

49 The saying appears to have been inspired by the *kethib-qere* variants in Prov 23:31: אַל-תֵּרֶא יַיִן כִּי יִתְאַדָּם כִּי-יִתֵּן בכיס (בַּכּוֹס) עֵינוֹ יִתְהַלֵּךְ בְּמֵישָׁרִים.

50 The proverb appears with minor variants in *Lev. Rab.* 12 (הוא נותן עינו בכוס וחנוני נותן עיניו בכיס) and in *Tanḥ., Shemini* 5: השכור נותן עינו בכוס לשתות והחנוני נותן עינו בכיס.

51 As noted above, the initial clause is taken from Exod 23:2 where the noun "case" is expressed by רִב, written defectively, so that without the Masoretic vowel points one might well read *rav* "head, chief." Not surprisingly, *Yalqut Shimᶜoni*, chap. 352, reads ריב. However, the plene reading destroys the pun.

52 This clause is taken from the middle of Exod 23:2, and it is rendered by KJV as follows: "Neither shalt thou speak in a cause."

53 The interpretation follows Jacob Shachter, trans., *The Babylonian Talmud: Tractate Sanhedrin*, ed. Isidore Epstein (London: Soncino, 1935) 94, 228. This interpretation is supported by the talmudic context although Middle Hebrew lexicography suggests alternative interpretations, were the saying removed from its context. That the saying may be interpreted otherwise appears to be demonstrated by the parallel in *y.Sanh.* 4:2, which reads as follows: רבי אומר לֹא תענה על ריב רב כתיב שלא תענה אחר הרב אלא קודם לרב. רבי יוסי בן חנינה אמר לא תענה על ריב רב כתיב שלא תענה קודם לרב אלא אחר הרב, רב אמר לא תענה אפילו אחר מאה...

| | |
|---|---|
| לא ישא בת עמי הארץ | Do not marry the daughter of an unrefined person,[54] |
| מפני שהן שקץ | for they are an abomination |
| ונשותיהן שרץ | and their women are a detestable object. |

In this proverb the words ending the two final clauses are synonyms that designate both fauna, which Leviticus 11 and Deuteronomy 14 forbid Israelites to eat, and abominations in general. The two Hebrew terms share the first and final letters, and they differ only in respect of the middle letter. In addition, the word with which the first of the three clauses ends, *haʾareṣ* shares with all three the final syllable *eṣ*. The sharing of this syllable by all three clauses creates a rhyme in addition to the special form of paronomasia created by the juxtaposition of the two nouns שקץ and שרץ in the second and third clauses. Moreover, just as the two terms "abomination" and "detestable object" are metaphoric extensions of terms designating items that an Israelite is forbidden to eat, so in Mishnaic Hebrew the term עם הארץ usually designates a person of whom it is taken for granted that she/he engages in the abominable behavior of consuming food from which tithes had not been taken.[55] An additional alliteration in our tripartite proverb is produced by the expressions שהן and ונשותיהן in the middle of the second and third members of the aphorism.

In addition, it should be observed, the nouns at the end of the second and third clauses are related also by the fact that the consonants distinguishing them from each other are succeeding consonants in the Hebrew alphabet. The subcategory of paronomasia created by the combination of: 1. the juxtaposition of two words that share all but one letter; and 2. the two letters succeeding each other in the Hebrew alphabet, which is attested in Hebrew Scripture in Judg 5:26: מחקה ראשו ומחצה רקתו "she broke and crushed his head"[56] and in Hos 8:7: צמח בל יעשה קמח "the bud shall yield no meal" (so KJV).

### PARONOMASIA OF TWO WORDS DIFFERING IN BOTH A SINGLE CONSONANT AND IN THEIR VOCALIZATION

Another form of paronomasia to be considered is that in which are juxtaposed two words which differ both in respect of a single consonant and one or more vowels. This form of paronomasia is illustrated by the aphorism found in *Gen. Rab.* 67:6:

54 *ʿam haʾareṣ*. In tannaitic literature this term designates a person who is not scrupulous about tithing produce and maintaining levitical purity; see Aharon Oppenheimer, "Am ha-Arez," *EJ* (1972) 2:834–36.

55 See *m.Demai* 1:2–3, among other passages in the Mishnah.

56 Interestingly enough the two verbs represent dialectical variants of the same lexeme, wherein the consonants ק and צ both represent an original ض; see the extensive discussion in Moshe Held, "*mḫṣ*/**mḫš* in Ugaritic and Other Semitic Languages," *JAOS* 79 (1959) 169–76.

זכה תעבוד If you are worthy, you will work;
ואם לאו תאבד[57] if you are unworthy, you will perish.

### PARONOMASIA CREATED BY METATHESIS[58]

Another form of paronomasia, frequently attested in Hebrew Scripture, is the employment in parallel clauses or phrases of words which are anagrams of each other.[59] A typical example of this kind of paronomasia in a rabbinic aphorism is the following dictum quoted in *Exod. Rab.* 3:12:

פרעה שנקרא נחש Pharaoh is called a snake . . .
לפי שהיה נשך את ישראל because be was in the habit of biting Israel.

"To bite like a snake" is the most frequent simile associated with biting in Hebrew Scripture although other biting animals are mentioned. Examples of the biting snake simile and metaphor in Hebrew Scripture include the following: "May Dan be a snake on the road . . . who bites the heels of a horse" (Gen 49:17); "As when a person flees . . . and a snake bites him" (Amos 5:19); "At the end of the day he is like a snake who bites" (Prov 23:32). In fact, ten of the twelve occurrences of the verb *našak* "to bite" refer to snakes. It is possible that the similarity in sound of the noun *naḥaš* "snake" and the verb *našak* "to bite" in Biblical Hebrew prompted the use of the simile. However, the same simile is attested in Ugaritic where, in fact, there is no similarity in sound of the noun *btn* "snake" and the verb *ntk* "bite."[60]

### PAIRS OF WORDS SHARING AN INITIAL OR A FINAL SYLLABLE

In a lamentation quoted in *b.Moᶜed Qaṭ.* 25b we read as follows:

בכו לאבלים ולא לאבידה Weep for the mourners and not for the deceased,[61]
שהוא למנוחה ואנו לאנחה for he [the deceased] goes to rest and we [the mourners] to unrest.

57 The reading תעב attested in *Yalqut Shimᶜoni* 116 is mostly likely a typographic error.

58 Yellin, *Collected Writings*, 2:128–29.

59 Scriptural examples include Gen 6:8: ונח מצא חן בעיני ה׳ "Noah found favor in the eyes of the Lord"; Gen 9:26–27: ברוך ה׳ אלהי שם ... יפת אלהים ליפת וישכן ב אהלי שם "Blessed is the Lord, the God of Shem . . . and may God enlarge Japhet, and let him dwell in the tents of Shem"; Job 36:15: יחלץ עני בעניו ויגל בלחץ אזנם "He rescues the lowly from their affliction, and he reveals their understanding by means of distress."

60 Nevertheless, Umberto Cassuto, *Biblical and Canaanite Literature* (2 vols.; Jerusalem: Magnes, 1972) 1:39 (Heb.), holds that the pair was borrowed into biblical literature from Ugaritic.

61 Unquestionably, the eulogizer is influenced in this formula by Jer 22:10: "Do not weep for the dead [King Josiah] . . . Weep rather for [King Jehoahaz] who goes into exile."

This lamentation displays most vividly the desire to connect words by means of alliteration. The first two words thus connected are joined by means of the common syllable *ʾab* while the second pair of connected words are joined by both the consonants נח and the final syllable *ḥah*. The simplistic connection between each of the two paired ideas brought about by alliteration underscores the utter irony of comparing rest and unrest, mourning and demise.

### PARONOMASIC EXEGESIS

Typical of an exegetical or moralistic comment upon a legal norm is the following saying found in *Num. Rab.* 10:2:

| | |
|---|---|
| לא תנאף | "Do not commit adultery" (Exod 20:13 = Deut 5:17). |
| לא תהנה האף ממך[62] | Do not cause anger to enjoy itself on your account. |
| ד"א לא תנאף | Another interpretation: "Do not commit adultery" |
| אל תתן אף בין איש לאשתו | Do not place anger between a man and his wife. |

In the first of the two paronomasic exegeses the biblical lexeme תנאף is treated as an abbreviation of the clause תהנה האף while the alternative exegesis the verbal form תנאף is treated as though it were a contraction of the imperative verb תן "give, place, put" and the noun direct object אף denoting "anger."

### PUNS ON PROPER NAMES
### ANOTHER SUBCATEGORY OF PARONOMASIA

Moshe Garsiel pointed out:

> A name was not regarded simply as a random and arbitrary construction of letters and vowels, but rather as something that bore within it significant meanings for its owner . . . the roots of "midrashic thinking" are planted within the Bible itself. . . . Interest in the explanation of names, and especially in the MND [Midrashic name derivation] technique, did not cease with the Bible but continued in the various post-biblical literatures. Needless to say, many varied MNDs occur in the Talmud, in Philo, and in the later collections of Midrashim. All of this calls for separate and wide-ranging investigation.[63]

62 Cf. *Pesiq. Rab.*, Chap. 24: לא תנאף ... לא תהנה האף ממך. לא תנאף לא תגרום לאף שיבוא לעולם.

63 See Moshe Garsiel, *Biblical Names: A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns* (Ramat Gan: Bar-Ilan Univ. Press, 1991) 22, 26–27; see also the extensive bibliography at the end of Garsiel's study.

Here are a few examples of rabbinic puns on proper names:

| | |
|---|---|
| רבי ירמיה אמר: | R. Jeremiah said: |
| רקת שמה | Its name is Raqath. |
| ולמה נקרא שמה טבריא – | And why is it called Tiberias?[64] |
| שיושבת בטבורה של ארץ ישראל | Because it is located at the navel of the Land of Israel. |
| רבא (מסורת הש"ס: רבה) אמר: | Rava [marginal note in Vilna ed. indicates Rabbah] said: |
| רקת שמה | Its name is Raqath. |
| ולמה נקרא שמה טבריא – | And why is it called Tiberias? |
| שטובה ראייתה | Because its appearance is beautiful.[65] *b.Meg.* 6a. |

פוטיפר הוא פוטיפרע פוטיפר שהיה מפטם פרים לעבודת כוכבים
פוטיפרע שהיה פורע עצמו לעבודת כוכבים כיון שירד הפר לשם נעשה פוטינון

> Potiphera [Joseph's father-in-law] is the same person as Potiphar. He [Joseph's erstwhile Egyptian master] was called Potiphar because he was in the habit of fattening bulls [to be sacrificed] for idolatrous worship. [The alternative name] Potiphera [alludes to the fact] that he was in the habit of uncovering himself in honor of idols. [Alternatively], when the bull came, he was enlightened [with respect to idolatry]. *Gen. Rab.* 86:3[66]

In the latter passage the rabbis construe the final syllable of the Egyptian proper name Potiphar as *par* "bull" for which they substitute the plural meaning "calves" while they construe the first two syllables of the proper name as a reference to the similarly sounding Hebrew verb meaning "to fatten." Likewise, the equation of Potiphera with Potiphar is neither an illustration of the Rabbis' unfamiliarity with the consonantal value of the final *ᶜayin* in the name Potiphera nor an illustration of their tendency to reduce the total number of named individuals in Hebrew Scripture as in the equation of Shiphra and Puah with Jochebed and Miriam or the equation of Ezra with Malachi. On the contrary, the equation of Potiphera and Potiphar is one of three examples of paronomasic exegesis in *Gen. Rab.* 86:3.[67]

64 Relating the place name Tiberias to the Hebrew noun *tabbur* "navel."

65 Construing טבריה as an abbreviation for טובה ראייתה.

66 For the comment added in brackets see Herbert Freedman, trans., *Midrash Rabbah, Genesis, vol.* 2 (London: Soncino, 1939) 802. See also *Tanḥ. Buber*, *Vayeshev* #16, which contains a double paronomastic exegesis of the name Potiphar: למה נקרא שמו פוטיפר, שהיה מפטם פרים לעבודה זרה. ד"א למה נקרא שמו פוטיפר שנכנס לביתו של פרעה ונעשה ביתו פוטינוס (פירוש עשיר), שהבהיק לביתו של פרעה.

67 In the near future I expect to devote a separate study to the analysis of puns on proper names in rabbinic literature.

## Rhyme at the End of Lines

Another form of parallelism attested in rabbinic literature is the use of rhyming couplets at the end of lines. A typical example of this rhetorical feature of the rabbinic aphorism is found in *b.Soṭah* 42b:

| | |
|---|---|
| אמר רבי יצחק אמר הקדוש ברוך הוא: | Rabbi Isaac said that the Holy One Blessed be He said: |
| יבואו בני הנשוקה | Let the children of the woman who kissed farewell come, |
| ויפלו ביד בני הדבוקה | and let them fall by the hand of the children of the woman who clung. |

This aphorism refers to the fall of Goliath into the hands of David. As the commentators explain, Goliath was a descendant of Orpah,[68] Naomi's daughter-in-law who gave her a farewell kiss (Ruth 1:14) while David, into whose hands Goliath fell, was a descendant of Ruth, who cleaved to her mother-in-law Naomi and would not say farewell (Ruth 1:14).

The rhyme as well as the fact that the two rhyming words are both feminine singular passive participles of the *qal* conjugation highlights the difference in meaning with much greater force than the juxtaposition of two antonyms that are not morphologically related. In this respect the function of the juxtaposition of rhymed pairs is very similar to that of the juxtaposition of words beginning or ending with the same syllable, discussed above.

## Chiastic Structure in Small Units

This form of parallelism is exemplified by the following Aramaic formula quoted in *b.B.Meṣ.* 69b:

| | |
|---|---|
| אי אגרא – לא פגרא | If one receives rent for the use of an object, one cannot claim indemnification for damage to the rented object. |
| ואי פגרא – לא אגרא | If one contracts to receive indemnification for damage to the rented object, one cannot receive a rental fee for use of the object.[69] |

68 In the wider talmudic context the issue is the aural connection between the proper name ערפה and the ethnic term הרפה designating an individual, one of whose four children, namely Goliath (2 Sam 21:15–22) was born in Gath, and all of whom were slain by David and his cohorts.

69 See the context in the Talmud and Rashi's commentary there.

Similar is the dictum quoted in *b.B.Meṣ.* 70a:

| | |
|---|---|
| אי אגרא – לא פחתא | If one charges rent for the use of an object, one may not collect from the renter the cost of depreciation. |
| ואי פחתא – לא אגרא | And if one contracts to collect from the renter of an object the cost of depreciation, one may not charge rent for the use of an object. |

Similar in meaning and in structure is the aphorism quoted in *b.ᶜAbod. Zar.* 17b:

| | |
|---|---|
| אי סייפא לא ספרא | If one is a warrior, one cannot be a scholar. |
| ואי ספרא לא סייפא | And if one is a scholar, one cannot be a warrior. |

In the following proverb quoted in *b.Sukkah* 52b we find the chiastic structure ab//a'b':[70]

| | |
|---|---|
| אבר קטן יש לו לאדם | A man[71] has a small organ |
| מַשׂביעו רעב | which satisfies him when in hunger. |
| מרעיבו שׂבע | and makes him hunger when satisfied. |

As in many of the other proverbs quoted above, structures of repetition and reversal are employed to express irony. Here the sexual organ is deemed never to let a man alone. It satisfies sexual desire, but also stokes it.

The classic form of chiastic parallelism, that is abc//a'b'c', is attested in *Gen. Rab.* 63:2:[72]

| | |
|---|---|
| האבות עטרה לבנים | Parents are a source of honor for children, |
| והבנים עטרה לאבות[73] | and children are a source of honor for parents. |

70 Following the sage advice of anonymous readers, I have followed the reading of MS Munich and the rendering of Israel W. Slotki, trans., *The Babylonian Talmud: Tractate Sukkah*, ed. Isidore Epstein (London: Soncino, 1938) 250. The same saying appears in *b.Sanh.* 107a and *Yalqut Shimᶜoni*, vol. 2, chap. 147–48. In the *editio princeps* of the Babylonian Talmud and in subsequent printed editions the final two clauses are reversed. Contrast Lazarus Goldschmidt, *Der babylonische Talmud* (12 vols.; Berlin: Jüdisches Verlag, 1936) 3:401, which reflects the printed text and renders as follows: "Der Mensch hat ein kleines Glied, das, wenn er es hungern lässt, satt ist, und wenn er es sättigt, hungrig ist." The printed text also was based upon a manuscript, and is not lightly to be dismissed. In any case, the chiastic structure of the proverb remains the same regardless of which version of the aphorism is quoted.

71 From time to time it is rediscovered that אדם denotes "person" (of either sex) rather than "man." Since, however, the text here cited refers to the genitalia of a male, it follows that in this text the term אדם notes "man" rather than "human" or "person."

72 All texts from *Genesis Rabbah* are cited according to the text in Julius Theodor and Hanoch Albeck, eds., *Bereschit Rabba* (3 vols.; Berlin: Itzkovsky, 1912–29. Repr.; Jerusalem: Wahrmann Books, 1965).

73 The same structure underlies the biblical dictum in Gen 9:6: "Whoever sheds the blood of a human

The Torah[74] requires children to honor their parents and does not require parents to honor their children. The irony suggested by this proverb is the reality that both parents and children reflect honor and dishonor on each other by reason of their behavior or misbehavior. The latter observation is reflected in a pair of well-known proverbs repeated by American educators: Show me the children, and I will tell you who are the parents. Show me the parents, and I will tell you who are the children.

## *Hamshakah*, Also Called Gapping[75]

This stylistic feature of ancient Semitic literature is reflected in the following proverb quoted in *Lev. Rab.* 12:1 and *Tanḥ. Buber*, *Shemini* 7:

השכור נותן עינו בכוס The drunkard sets his eye on the cup,
והחנווני – בכיס but the shopkeeper – on the purse.

Here the expression נותן עינו is drawn by the reader from the first half of the proverb to the second half of it by means of the obvious antithetical parallelism between the two halves of the proverb.[76] On the basis of the analogy of the well-known verse in Psalms, "When Israel came forth from Egypt//the House of Jacob from a people speaking a strange language" (Ps 114:1) the reader draws the

//By a human shall his blood be shed." For the possible implications of the structure of this dictum for understanding meanings not generally recognized by the commentators see my forthcoming study, "The Chiasm of Irony in Gen 9:6 and Other Ancient Semitic Texts."

74 Exod 20:12 = Deut 5:16; Lev 19:3.

75 This is the now commonly accepted term for what Abraham Ibn Ezra (1069–1164) called מושך עצמו ואחר עמו, which M. Friedlander, *The Commentary of Ibn Ezra on Isaiah* (3 vols.; London: N. Trübner, 1873) 3:26, rendered "draws itself and another with it." For the term "gapping," see Edward L. Greenstein, "Two Variations of Grammatical Parallelism in Canaanite Poetry and their Psycholinguistic Background," *JANES* 6 (1974) 89–96, and "How Does Parallelism Mean?" in Leon Nemoy et al., eds., *A Sense of Text: The Art of Language in the Study of Biblical Literature* (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1982) 41–70; Adele Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism* (Bloomington, Ind.: Indiana Univ. Press, 1985) 21–25; Chaim (Harold) Cohen, "The Phenomenon of Negative Parallelism," 99, n. 61. Concerning the phenomenon see, among others, Moshe Hirsch Segal, "A Contribution to the Study of the Forms of Hebrew Poetry," *Tarbiz* 18 (1947) 139–42 (Heb.); Wilfred G. E. Watson, "Verse Patterns in Ugaritic, Akkadian and Hebrew Poetry," *UF* 7 (1975) 489–91; Israel Hagai, "The Ancient Roots of the Exegetical Principle 'It serves itself and another with it,'" *Leshonenu* 55 (1990) 97–104, and "The Exegetical principle of *hahamshaka* in the Biblical Commentaries of Ibn Ezra and Radaq" (Ph.D. diss.; New York: Jewish Theological Seminary of America, 1983).

76 Our reading of *Leviticus Rabbah* follows Mordecai Margulies, ed., *Midrash Wayyikra Rabbah* (5 vols.; London: Ararat, 1954) 2:244; note that the so-called printed *Tanḥuma*, *Shemini* #5 and the pre-critical editions of *Leviticus Rabbah* destroy the gapping by inserting the words נותן עינו in the second clause.

inescapable conclusion that the verb missing in the second clause is supplied by the first clause. In Ibn Ezra's classic formulation, which fully anticipates modern reader-response criticism, it is not the reader but the text itself that draws the missing word from the place where it is found in the earlier clause.

The same structure is exhibited also in the following aphorism found in *m.ʾAbot* 4:12:

| | |
|---|---|
| יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך[77] | Let the honor of your student be *as dear to you* as yours; |
| וכבוד חבירך כמורא רבך | and the honor of your fellow – as respect for your teacher; |
| ומורא רבך כמורא שמים | and respect for your teacher – as the fear of heaven. |

Like the expression נותן עינו in *Tanḥuma* and like the adverbial expression "when came forth" in Psalm 114 so also the phrase "as dear to you" draws itself (so Ibn Ezra) or is instinctively drawn by the reader (if you will) from the first of the three parts of the tripartite proverb to the second and third parts of the proverb in *m.ʾAbot* 4:12.[78]

## Concluding Deviation

My late revered teacher Meir Paran called attention to the rhetorical device in both Biblical Hebrew poetry and in the priestly materials of the Pentateuch, which he designated "concluding deviation." Paran explains this phenomenon as follows:

> . . . many of the sacrificial laws are built up of short sentences, each beginning with a verb. The actions are thus enumerated one after another without any digression. In the final sentence, however, the writer makes a sharp deviation by changing the order of the words. He places the verb in the middle of the sentence or at its end, thereby informing the reader that the matter with which he has been dealing is herewith concluded.[79]

77 Concerning the variant reading "as the honor of your fellow," see Sharvit, *Tractate Avoth*, 160 and the discussion there, n. 4.

78 This proverb is considered also below under the heading of concluding deviation.

79 Meir Paran, *Forms of the Priestly Style in the Pentateuch: Patterns, Linguistic Usages, Syntactic Structures* (Jerusalem: Magnes, 1989) xii–xiii (in English summary); for details and numerous examples see there, 179–237. My colleague Mayer Gruber notes that the same effect of indicating "here the pericope is concluded" is achieved also by the closing musical cadence in the chanting of the Pentateuch and *hafṭarah* and by analogous cadences in the chanting of the prayers in various Jewish communities, as well as at the close of operatic arias and in the final bars of hymns and the close of movements of symphonies, sonatas and other musical compositions throughout the world.

Typical in biblical poetry of the concluding deviation, which involves the inversion phenomenon described by Paran, is Isa 5:2:

| | |
|---|---|
| וַיְעַזְּקֵהוּ | *He broke it* [the ground] |
| וַיְסַקְּלֵהוּ | *and he cleared it of stones,* |
| וַיִּטָּעֵהוּ שֹׂרֵק | *and planted it* with choice vines. |
| וַיִּבֶן מִגְדָּל בְּתוֹכוֹ | *He built* a watchtower inside it, |
| וְגַם־יֶקֶב חָצֵב בּוֹ | and even a winepress *He hewed* in it.[80] |

Typical of the concluding deviation in the rabbinic aphorism is the following proverb quoted in *m.ʾAbot* 2:1:

| | |
|---|---|
| דע מה למעלה ממך: | Know what is above you: |
| עין רואה | an eye that sees, |
| ואוזן שומעת | an ear that hears, |
| וכל מעשיך בספר נכתבים | and all your deeds recorded in a book. |

Here, as in the musical cadence at the end of an aria or other musical composition, the deviation is supplied not by inversion but rather by the lengthening of the final clause vis-à-vis the previous clauses. Still another means of achieving the concluding deviation is represented by the aphorism quoted in *m.ʾAbot* 4:12, to which I referred above:[81]

| | |
|---|---|
| יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך | May the honor of your student by as precious to you as your own, |
| וכבוד חבירך כמורא רבך | and the honor of your fellow as the reverence for your teacher, |
| ומורא רבך כמורא שמים | and the reverence for your teacher as the reverence for Heaven (that is, God). |

It has frequently been noted that one of the reasons that medieval Hebrew and Arabic poetry have not entered the canon of western literature is that translators have been baffled by the challenge of translating into European languages poetry which can repeat the identical rhyme achieved by repetition of the Hebrew and Arabic pronominal suffixes over scores or even hundreds of lines. The structure of the above quoted aphorism from *ʾAbot* suggests that the *ad nauseam* repetition of the Middle Hebrew second person masculine pronominal suffix *ak* may have sounded almost as monotonous to a Roman era Jew as to

80 Climactic diversion is achieved here by placing the verb of the final clause in the last member while in the earlier clauses the verb is placed at the head of the member.

81 See above, p. 29.

a native of a modern European state. Consequently, the author of the proverb was able to break the monotony and achieve "climactic conclusion" by ending the proverb with the expression מורא שמים which is emphasized because of the absence of the anticipated pronominal suffix *ak* at the end of the four preceding sections of the five-part proverb. One is forced to realize that the concluding deviation is deliberate because of the other rhetorical devices that unify the aphorism: 1. the repetition of the term honor, which functions as an anaphora at the beginning of the first two parts of the proverb; and 2. the phrase "the reverence for your teacher," repeated at the end of the second line of the proverb and again at the beginning of the third line, thereby constituting an example of concatenation.

Another interesting example of concluding deviation in a rabbinic proverb is the following aphorism quoted in *b.Pesaḥ.* 113b:

| | |
|---|---|
| שלשה הקב״ה אוהבן: | There are three kinds of people[82] whom the Holy One Blessed be He loves: |
| מי שאינו כועס | one who does not get angry, |
| ומי שאינו משתכר | one who does not get drunk, |
| ומי שאינו מעמיד על מִדותיו | and one who does not insist on retaliation. |

The unitary effect of this proverb is achieved by the repetition of the phrase "one who does not," which constitutes an anaphora, and the repeated syntactic structure of "one who does not" followed by a verb. However, the final statement is made to stand out in irony by means of the concluding deviation. This concluding deviation is achieved because the first two forms of negative behavior described in the second and third clauses employ intransitive verbs "get angry" and "get drunk" while the predicate of the final clause "insists" requires completion by means of a prepositional phrase "on retaliation." The obvious point of the proverb, as in many numerical sayings in ancient Hebrew literature, is to emphasize the very last element, which is assumed to be less than obvious to the pupil, who has not yet become a master of wisdom. Everyone knows that people who cannot control their anger are not taken seriously. Consequently, it is commonplace to disempower one's opponent, client, neighbor, parent, child, spouse by the rhetorical question, "Why are you angry?" Likewise, everyone knows that people who get drunk in public are not to be taken seriously. Rabbi Elazar b. Shammua, in whose name our proverb is quoted in *ʾAbot* or whoever authored the aphorism, seems to indicate that just as we do not take seriously

82 Concerning numerical sayings in biblical and rabbinic literature see W. M. W. Roth, *Numerical Sayings in the Old Testament*, VTSup 13 (1965); Wayne Sibley Towner, *The Rabbinic "Enumeration of Scriptural Examples"* (Leiden: Brill, 1973); August Wünsche, "Die Zahlensprüche im Talmud und Midrasch," *ZDMG* 65 (1911) 57–100, 395–421, and *ZDMG* 66 (1912) 414–59.

people who cannot control their anger in public and people who get drunk in public so does God, as it were, not take seriously people who insist on getting back at those who have hurt them. This is a bitter pill to swallow, but the Sage makes it less bitter to swallow by treating this last bit of moral advice as the sequential unfolding of the logic inherent in the first two of the list of three kinds of people whom God loves.

## Trapezoid Pattern

This structure is especially interesting for the following reason: All the other devices we described and illustrated are equally accessible both aurally and visually. The trapezoid aphorism presupposes an audience that is literate and that would derive both aesthetic pleasure and edification from the way an aphorism was inscribed on papyrus or other writing material.[83]

The trapezoidal aphorism is my own designation for an aphorism consisting of several parts, each of which is longer than the one before so that when each successive member is written on a separate line, the written text appears as a trapezoid.

Typical of this structure is R. Aqiba's famous dictum in *m.ʾAbot* 3:15, whose aesthetic structure has, until now, been overshadowed by its summary of the four major ironies of all the monotheistic faiths:

| | |
|---|---|
| הכל צפוי | All is foreseen |
| והרשות נתונה | But free-will is given |
| ובטוב העולם נידון | And the world is judged with mercy.[84] |

83 My colleague Mayer Gruber suggests that, notwithstanding the tendency to assume orality because all of rabbinic literature is often designated "Oral Torah," rabbinic literature itself assumes that one of its primary target audiences is people who read and not only hear this literature; otherwise there is no way to account for the inclusion of diagrams in rabbinic literature itself as, for example, at *b.Sukkah* 4a, 8a, 19a. Moreover, Gruber argues (oral communication, 27 August 2005) "the knee-jerk reaction of famous Talmudists, who have bought into the myth that Rabbinic literature was composed and initially transmitted orally, 'Well, these diagrams must have been added later' reflects the inability of an older generation of rabbinic scholars to confront facts, which fly in the face of what they have been teaching and writing over a lifetime." Moreover, Gruber points out, the assumption that the rabbinic aphorism phrased in Middle Hebrew was addressed to semi-literate or illiterate masses flies in the face of the simple fact that the language of ordinary Jews, who were not members of the rabbinic elite, was not Middle Hebrew but Greek or Western Aramaic in the Land of Israel and Persian or Eastern Aramaic in the Parthian and Sassanian Empires.

84 Danby translates "with grace." Here, as in the opening paragraph of the Grace After Meals, Hebrew *ṭov*, like its Akkadian cognate *ṭubbatu*, denotes "kindness." What follows is that just as the second line of the dictum, "free-will is given" seems to contradict God's omniscience so does the third line, which promises leniency in divine judgment, seem to contradict the final line of the dictum,

| | |
|---|---|
| והכל לפי רוב[85] המעשה | And everything is according to the majority of one's behavior. |

In this translation I have attempted also to reproduce the trapezoidal structure of the Hebrew saying, which reinforces the unitary nature of the saying in the full irony of the monotheistic dilemma. An especially interesting example of the trapezoidal pattern is attested in *m.ʾAbot* 3:1:

| | |
|---|---|
| היסתכל בשלושה דברים | Reflect upon three things, |
| ואין אתה בא לידי עבירה: | and you will not fall into sin: |
| דע מאיין באתה | Know from whence you came, |
| ולאיין אתה הולך | and where you are headed, |
| ולפני מי אתה עתיד ליתן | and before whom you must in the end |
| דין וחשבון | render an account. |
| דע מנין באתה – | From whence you came – |
| מלחה סרוחה | from smelly mucous. |
| ולאיין אתה הולך – | And where you are headed – |
| למקום רימה ותוליעה | to a place of maggot and worm. |
| ולפני מי אתה עתיד ליתן | And before whom you must in the end |
| דין וחשבון – | render an account – |
| לפני מלך מלכי המלכים | before the King over the king of kings,[86] |
| הקדוש ברוך הוא | the Holy One Blessed be He. |

In the second part of the saying there are three elements, each of which consists of a brief topic phrase and a clarifying expansion. Both brief phrases, each of which is successively longer, and the clarifications, each of which is successively longer, exhibit the trapezoidal pattern. The three topic phrases thus present a trapezoidal pattern as follows:

מאיין באתה
ולאיין אתה הולך
ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון

which assures us that all will receive their just reward according to the abundance of their deeds, whether good or evil.

85 This reading is attested in MS Kaufmann and in MS Parma A; concerning variant readings see the discussion in Sharvit, *Tractate Avoth*, 138.

86 מלך מלכי המלכים is commonly rendered "the King of kings," which is to say "the supreme king" just as קדש הקדשים is commonly understood to mean "the most holy place." In fact, the epithet, which means literally, "king of the kings of kings" refers to the fact that the God of Israel was perceived as being even more powerful than the Persian emperor who was called "the king of kings," that is, "the supreme king." Moreover, it should be noted that the epithet מלך־מלכי המלכים is not an invention of the rabbinic sages; it is found already in Hebrew Ben-Sira 51:12 (Geniza MS B).

The clarifications likewise present the following trapezoidal pattern:

מלחה סרוחה
ל(מקום)[87] רימה ותוליעה
לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך בוא

Another form of the trapezoidal aphorism is the pattern in which each member of the literary unit is one word longer than the previous member. It seems to me that this latter pattern is the product of design rather than accident. The purpose behind its design was to call attention to the specific content of the aphorism so that it would be more readily perceived by its target audience. The aphorism chosen to illustrate this usage is found in *b.Pesaḥ.* 113b:

שלשה הקב״ה שונאן:
המדבר אחד בפה ואחד בלב
והיודע עדות בחבירו[88] ואינו מעיד לו
והרואה דבר ערוה[89] בחבירו ומעיד בו יחידי

The Holy One Blessed be He despises three kinds of person:
One who speaks one thing with one's mouth and another thing in one's heart; one who possesses incriminating testimony concerning one's fellow and does not testify against him; and one who sees something unseemly in one's fellow and testifies about it alone.[90]

## Conclusion

I will conclude my survey of poetic devices of rabbinic prose and poetry with the analysis of an especially artistic saying attributed to R. Akiva in *m.ʾAbot* 3:13:

| | |
|---|---|
| רבי עקיבא אומר | R. Akiva says: |
| שחוק וקלות ראש | Jesting and light-headedness |
| מרגילים לעריה[91] | lead to lewdness. |
| מסורת סייג לתורה | The consonantal text (*masoret*)[92] is a *fence* around the Torah. |

87 Concerning the manuscript sources of my reading see the extensive discussion in Sharvit, *Tractate Avoth*, 112. Recognition of the trapezoidal structure serves here as a criterion for choosing among manuscript variants.

88 In *Yalqut Shimʿoni*, vol. 1, chap. 522 the reading is לחבירו.

89 In *Yalqut Shimʿoni* there the reading is עבירה.

90 That is, without a requisite second witness. The gender-neutral translation is adapted from the translation in Freedman, *Tractate Pesahim*, 583.

91 So MS Kaufmann. Concerning the variant readings such as מרגילים/מרגילי and עריה/ערווה see Sharvit, *Tractate Avoth*, 134–35.

92 Concerning rabbinic *masoret* designating the consonantal text of Scripture and *miqraʾ* designat-

מעשרות סייג לעושר Tithes are a *fence* around wealth.
נדרים סייג לפרישות Vows are a *fence* around self-restraint.
סייג לחכמה שתיקה A *fence* around wisdom is silence.

In this dictum the term *seyag* "fence" occurs four times. In the three middle cola of the five-cola dictum the term *seyag* appears in the middle of the colon. If an expression recurring at the heads of respective clauses is anaphora and an expression recurring at the end of respective clauses is called epiphora, then the appearance of *seyag* in the middle of the three medial clauses should be, as I suggested above, meso-phora.[93] Now in the final clause of the dictum at hand, the word *seyag* is moved to the head of the colon so as to create literally a concluding inversion. Moreover, and this is precisely the kind of artistry we have all been taught not to expect in rabbinic literature, we find the alphabetical acrostic *mem-nun-samekh*. Acrostics are also said to be employed, among other uses, for mnemonic purposes.

Thus we see that poetic features of the literatures of the ancient Near East, which have been duly catalogued and analyzed for Ugaritic and Biblical Hebrew and even for the prosaic inscriptions of Phoenicia, Ammon and Moab, as well as the Amarna letters,[94] are, quite unexpectedly, found all over rabbinic literature. If so, it may be said that with respect to the subject at hand rabbinic literature is, as it were, an unplowed field, whose fruits are yet to be harvested.

---

ing the oral tradition as to the vocalization (interpretation) of that text see, among others, *b.Pesaḥ.* 86b, *b.Sukkah* 6b, and *b.Sanh.* 4a. Moreover, Shraga Abramson, "*Yesh ᵓem lamiqraᵓ: Lamasoret*," *Leshonenu* 50 (1986) 31, notes that in all cases where *masoret* and *miqraᵓ* are juxtaposed in amoraic literature, the former term designates the consonantal text while the latter term represents the manner in which it is vocalized (which, in the cases where the two terms are juxtaposed, may be at variance with the vocalization presupposed by the consonantal text). Israel Yeivin, "Masorah," *EJ* (1972) 16:1413, already argued that it is the meaning "written text" as reflected in the aforementioned passages juxtaposing *masoret* and *miqraᵓ* as polar opposites which is referred to also in R. Akiva's dictum that *masoret* is a fence for the Torah. Yeivin's interpretation of the term is anticipated already by Rabbenu Yona Gerondi (1200–63) who argues as follows in his commentary to *m.ᵓAbot* 3:13: מסורת סייג לתורה. מסורת אלו מלא וחסר והטעמים שמסרו חכמים לתלמידיהם והם סייג לתורה שנכתב שלא תמצא הספרים חלוקים כי אם במקומות מועטים מה שאין כן בספרי התלמוד כי בכמה מקומות הגרסאות מתחלפות גם בכל יום ויום והסברות מתחדשות ומהם כותבים הגרסא על פי דעתם ונתנה לסבלו. כי ספר שלום אין בארץ אשר לא יחטאו ותולין הטעות על הספר ולא על דעתם. Interestingly, Rabbenu Yona and Yeivin share Rashi's derivation of the term *masoret* in our aphorism from the root *msr* "hand over" rather than from the root *ᵓsr*, which is now the accepted source of biblical *masoret* "binding (obligation)" in Ezek 20:37 (on which see, among others, David Kimhi as well as Moshe Greenberg, *Ezekiel 1–20*, AB 22 (1983) 372. Obviously, the correct understanding of *masoret* as meaning "fence, limitation, boundary" in R. Akiva's proverb enables us to appreciate his subtle pun. See Shamir Yona and Mayer I. Gruber, "The Meaning of *Masoret* in Ezek. 20:37 and in Rabbinic Hebrew," *RRJ* 10.2 (2007) 210–20.

93 See above, n. 7.

94 See Sharvit, *Tractate Avoth*, 134.

# The Morning Ritual in the Talmud

## The Reconstitution of One's Body and Personal Identity through the Blessings

Dalia Marx

*Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion*

The simple, routine acts of going to sleep each night and awakening each morning were perceived by the Rabbis as experiences not without facets of crisis. This article examines the talmudic liturgical response that came to help people cope with this daily (even if minor) crisis. The liturgical body of the Morning Blessings (*birkhot hashaḥar*) is found in the Babylonian Talmud, *Berakhot* 60b. This sequence of blessings will be discussed in light of the theory of rites of passage that was first articulated by Arnold Van Gennep and later developed by Victor Turner. This theory deals with rituals that are performed at the essential crossroads of life; such rituals not only mark a transition in status, but also effect it.

The article examines the narrative created by the sequence of the Morning Blessings, and aims to demonstrate that together they comprise a qualitative transformational experience helping the one who recites them to make a transition from the nocturnal state of existence to the daytime. This is a relatively minor transition, but its goal is apparently to move from a status of symbolic death to a state of life and activity, of control, enterprise, and appropriate Jewish lifestyle.

The marginal status of the Morning Ritual (*birkhot hashaḥar*) in Jewish liturgy[1] is reflected both in its location in the prayer book and the order of the service and in the fact that it is not compulsory from a halakhic standpoint as are the remaining sections of the service.[2] The Morning Ritual is often represented as ancillary; its main role is to prepare the worshippers for the principal section of the service, rather than being significant and worthy of scrutiny in its own

1 This article is based on a chapter from my doctoral dissertation, "The Early Morning Ritual in Jewish Liturgy: Textual, Historical and Theological Discussion of *Birkhot hashaḥar* (The Morning Blessings) and an Examination of its Performative Aspects" (Ph.D. diss.; Jerusalem: Hebrew Univ., 2005), written under the supervision of Prof. Avigdor Shinan. For the purpose of this article, I shall use the term "ritual" in its soft and generalized sense, largely following the usage of Ronald L. Grimes, *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory* (Columbia: Univ. of South Carolina Press, 1990) 9–14.

2 For example, the prohibition in the *Shulḥan ʿarukh* against talking during the service does not apply to the Morning Ritual: "One must be careful to stop talking from the beginning of *Barukh sheʾamar* ('Blessed be He Who spoke,' the opening blessing of the rubric of Verses of Song) through the end of the Eighteen [Benedictions]" (*ʾOraḥ ḥayyim* 51:4).

right. Perhaps as a result of this situation, this section of the service has received little academic attention. Despite its relatively modest character, however, this liturgical section shows an impressive thematic, religious, and literary wealth. Indeed, the fact that it is not fully integrated with the regular, statutory prayers may actually have enabled the Morning Ritual to absorb materials from different sources over time, thereby illuminating diverse aspects of Jewish liturgy.

The core element of the Morning Ritual was referred to by Rav Sa'adia Gaon (tenth century) as *birkhot hape'ulot* ("blessings related to certain activities," that is, blessings to be recited before the performance of certain activities), since, as we shall see below, each one of these blessings was originally intended to refer to one of the routine morning activities. This ritual series is an amoraic innovation. We shall begin by examining the textual context of the talmudic Morning Ritual, proceed to a discussion of the Morning Ritual in light of the theory of rites of passage, and continue with a detailed examination of each of the blessings and of their sequence. Lastly, we shall offer a summary and evaluation of the character and significance of the Morning Ritual.

## The Textual Context of the "Blessings Related to Certain Activities" in the Talmudic Literature

The "blessings related to certain activities" first appear in the final chapter of *b.Berakhot* (9:4), in a discussion relating to the following mishnaic ruling:

הנכנס לכרך מתפלל שתים: אחת בכניסתו ואחת ביציאתו.
בן עזאי אומר: ארבע. שתים בכניסתו ושתים ביציאתו, ונותן הודאה לשעבר
וצועק לעתיד לבוא.

> A person who enters a city recites two blessings: one on entering and one on leaving.
> Ben Azzai says: Four – two on entering and two on leaving – and he gives thanks for the past and cries out for the future.[3]

Whereas the Mishnah is terse, merely noting the requirement to recite the blessings without specifying their format, the *gemara* is more expansive, detailing the actual blessings that a person must recite on entering or leaving a city. The discussion then moves on to other blessings that are to be recited in various situations; the common denominator among them is that all are to be recited when

3 Ben Azzai's minority opinion in the Mishnah, that four blessings are to be said, is the focus of the discussion in the *Bavli*. It presents a *baraita* (tannaitic statement) requiring four blessings, and includes the actual text of these blessings (see also *t.Ber.* 6:16; Saul Lieberman, ed., *Tosefta Zera'im* [New York: Jewish Theological Seminary of America, 1956] 37).

someone *enters* a particular condition and when they *leave* it. The following is an outline of the structure of the talmudic discussion:

1. a person entering a city
2. a person entering a bathing house
3. a person about to undergo bloodletting
4. a person entering a privy
5. a person going to bed to sleep[4]

The Morning Ritual blessings are presented in the framework of "exit" from the fifth of these situations, that is to say, from sleep. The blessings in the talmudic discussion are presented according to the liturgical rule of "giving thanks for the past and crying out for the future" (to use the vocabulary employed in the Mishnah quoted above). In other words, the individual thanks God for the mercies he has enjoyed and makes supplication regarding the future. The presentation also adheres to the following structural pattern:

A person entering ________ says ________; on leaving, he says ________.

In each of the five cases mentioned in the discussion, there is an implicit (and sometimes explicit) understanding that these involve entering a place that carries some danger. Moreover, each of the instances entails the crossing of some form of boundary. The sequence of instances in the talmudic discussion progresses from the distant to the immediate (a strange city, a public institution, the premises of the home, and the house), and from the uncommon (and perhaps non-essential for one's existence) to the routine that forms an essential part of one's being. The inclusion of the blessings to be recited upon going to sleep and upon awakening in this discussion, their order within the discussion, and the complexity of this section by comparison to the previous four cases, may reflect the Rabbis' perception of sleep, on the one hand, and awakening, on the other.

A person who enters a city crosses a clear political, geographical, and probably cultural boundary. A person entering a bathhouse removes his clothes, and hence crosses a social, cultural, and financial boundary; rich and poor, saint and sinner – all are similar in their nakedness. A person about to undergo surgery crosses, through invasive medical action, the borders of the body; what was inside comes out. The same principle applies to a person entering a privy. What can we learn from all these regarding the fifth transition in this discussion, "a

4 See Dalia Marx, "'*Hanikhnas lakerakh*': *Tefilot 'al hasaf*," *Mada'ei hayahadut* 44 (2007) 105–36.

person entering their bed to sleep"? What boundary does a person cross when entering the most intimate place they have in this world?

In all these instances, we see that the danger posed by the "entry" is both physical and psychological; the two are intertwined. However, a development may be seen in the type of danger as we progress through the list. While the danger in the first instances is primarily physical or physiological, the danger in the latter instances, and particularly in the case of the "entry" into the world of sleep, has a clear psychological or existential character, reflecting primal human anxieties.

Liminal situations of uncertainty and the crossing of boundaries are perceived in many cultural contexts as dangerous and alarming. The person in such a condition is no longer in the state or place from which they departed, but neither have they yet reached their destination. In effect, they are in an intermediate zone, and hence have no control over what is happening to them.[5] The lack of security in this situation may lead people to feel a special need for divine protection. The relief provided by the talmudic rulings for the liminality experienced in the situations enumerated in this discussion is their liturgical accompaniment. The alarming situation is effectively cushioned by a blessing spoken upon entering it and a further blessing spoken upon leaving it. The reciting of blessings frames the situation and provides it with clear limits. The blessings provide the person who recites them with a *religious* context for alarming experiences. It allows a sense of grounding and control in the liminal situation, accompanying the person until they reach a place of stability and security.

## The Morning Ritual as a Miniature Rite of Passage

My thesis that the Morning Blessings comprise a ritual intended to help the individual to cope with crisis during the transition from one domain to another may be clarified and elaborated through an examination of this collection of blessings in light of anthropological theory relating to those rituals for which Arnold Van Gennep coined the term "rites of passage."[6]

Rites of passage are a category of rituals performed during a person's transition from one stage, state, or status to another. They mark this transformation

5 Victor Turner was the first to propose the concept of "liminality" in the context of rites of passage in his article, "Betwixt and Between: The Liminal Period in *Rites de Passage*," *The Proceedings of the American Ethnological Society* (1964) 4–20. The article was reprinted together with others illuminating the theory of liminality in Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1967). Turner presented the theory in its most developed and elaborate manner in *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1969).

6 Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage* (Paris: E. Nourry, 1909) Eng. trans., Monica B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1960).

and, no less importantly, effect it. Van Gennep identified three components that may be found in every rite of passage: each includes a situation of disconnection or separation from the former status; an interim state that was later referred to by Victor Turner as the liminal stage, in which the actual transition occurs; and a third state, the incorporation and entry into the new status. The person in the midst of the rite of passage, that is, in the liminal stage, is effectively present simultaneously in two contrary states, and yet does not belong to either of these.

According to Turner, a person who is undergoing a rite of passage and is in the liminal stage constitutes a kind of "primordial matter" that has lost its previous form and has not yet acquired a new form.[7] The ritual permits the individual to experience the structured and controlled breaking of cognitive forms and conventional perceptions;[8] in a "moment within and outside time,"[9] the individual stands without identity, status, or property, in what Turner calls "sanctified poverty."[10] The function of this period of time (which may be extremely brief) is that it creates a state in which the individual is removed from the hitherto ongoing routine flow of their life and is given an opportunity to examine the reality they have come to take for granted. Accordingly, this time may be marked by reflection and creative thought. Turner emphasizes that the purpose of rites of passage is not to create a subversive experience liable to erode the existing order of life. On the contrary: the successful completion of the rite of passage will lead the individual into accepting and embracing the new state that they have entered. In other words, the chaotic nature of the liminal state is actually intended to affirm the structure from which the individual has departed and the structure into which they will enter.

The attempt to apply the theory of rites of passage, which usually refers to dramatic, acute, and irreversible transitions relating to key stages of life (birth, sexual maturation, the forming of intimate partnership, and death) to the recitation of the Morning Blessings in accordance with the instructions in the Talmud – a routine and daily task – is certainly far from simple. It must be admitted that, in the vast majority of cases, awakening in the morning is not accompanied by a crisis in either the clinical or the cosmic sense of the word. In contrast to the individual undergoing a rite of passage in the context of the life cycle, the daily transition between day and night is generally muted and mundane. However, the location of the Morning Blessings within the framework of the talmudic discussion of blessings recited on occasions of crisis may testify to the manner in which these were perceived by the Rabbis. I shall now attempt

7 Turner, *Ritual*, 94–97.
8 Turner, *Ritual*, 106–109.
9 Turner, *Ritual*, 96.
10 Turner, *Forest of Symbols*, 98–99.

to suggest why transformational qualities may be identified in the Morning Ritual, and why it may be considered a repeated and miniature rite of passage.

It is often suggested that rituals are created as a response to a genuine human need, reflecting the challenges presented by life.[11] I would argue that the Morning Ritual, as presented in the Talmud, seeks to address such a moment of crisis – the point of transition between the nocturnal domain of sleep, which is characterized by a lack of control and discernment, and the diurnal domain of awakening, characterized by the demand for control, restraint, and the capacity to create categories and distinctions.[12] Awakening in the morning, therefore, is a relatively routine occurrence, yet one that may be experienced as a minor crisis.

What, then, is the nature of the crisis involved in sleep? A person who sleeps undergoes an experience that is somewhat similar to that of one who is dead, and appears to an observer to be dead. Like the dead person, a person who is asleep is exempt from the commandments, since he is no more than a body whose soul is inactive and, perhaps, not even present within him (see n. 14 below). On going to sleep, people submit themselves to uncertainty. They are no longer the masters of their own thoughts and dreams; they have no control over their bodies, and no real certainty that tomorrow the sun will shine; indeed, they have no certainty that they themselves will awaken from their sleep. On going to sleep, the individual – willingly, in most cases – removes his or her clothes and the other symbols of social status and identity as an alert being with conscience and the ability to choose, and hence, to an extent, waives his or her very vitality. The concept of the separation of body and soul during sleep was elaborated in depth in the *Zohar* and in later kabbalistic thought, but the kernel of this concept may already be found in the late *midrashim*.[13]

Going to sleep at the close of the day is a human reflection of the changing seasons of nature, mimicking (at least on the symbolic level) the death that

11 On this aspect, see Barbara G. Meyerhoff, "Rites of Passage: Process and Paradox," in Victor Turner, ed., *Celebration: Studies in Festivity and Ritual* (Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, 1982) 109–35.

12 Mircea Eliade offers a convincing description of the experiences of day and night as two modes of human existence. The diurnal mode is characterized by its scientific and rational character, while the nocturnal mode is one of imagination and fantasy. Both modes are necessary, Eliade argues, for healthy human existence, and a mutual dependence exists between these two states of spiritual activity, reflecting their profound unity, since both relate to the same subject: the human being. See David Carrasco and Jane Marie Swanberg, ed., *Waiting for the Dawn: Mircea Eliade in Perspective* (Boulder: Westview Press, 1985) 17–24.

13 The explicit discussion of this aspect is, therefore, relatively late, but I wonder whether the concept that the soul leaves the body at night and returns in the morning may not have been present even earlier, at least in the symbolic sense. In the *Midrash on Psalms*, a text of the late Byzantine or early Islamic period, we find remarks such as the following, attributed to R. Alexandri (*Midrash on Psalms* 22:2 [ed. Solomon Buber, 212]):

comes at the close of life.[14] Human curiosity about what happens to our body and soul during sleep, and the anxiety this question may arouse, are somewhat analogous to human curiosity about what happens to our body and soul after death, and this similarity underlies the rituals relating to sleep. Sleep is described as containing טעמא דמותא, "the taste of death,"[15] and the impurity

---

> בשר ודם מפקידים בידו חדשים והוא מחזירן בלויים ושחוקים, אבל הקב"ה, מפקידים בידו בלויים ושחוקים והוא מחזירן חדשים. תדע לך, שכן הפועל הזה עושה מלאכה כל היום ונפשו יגעה עליו ושחוקה, וכשהוא ישן הוא יגע ומשלים נפשו להקב"ה ונפקדת אצלו, ולשחרית היא חוזרת בגופו בריה חדשה, שנאמר: חדשים לבקרים רבה אמונתך (איכה ג). אנו מאמינים ומכירין שאתה מחזיר לנו נשמותינו לתחיית המתים.

> When one lends new things to a person of flesh and blood, he [the borrower] returns them worn and torn; but the Holy One, blessed be He, is given them worn and torn and returns them new. Know that the laborer works all day, and his soul is tired and worn, and when he sleeps he returns his soul to the Holy One, blessed be He, and it is deposited with Him, and in the morning it returns to his body as a new creation, as it is written: *New every morning, abundant is your faith* (Lam 3:23). We believe and acknowledge that You return our souls at the [time of the] resurrection of the dead.

This entire section is omitted in some manuscripts, while in others it appears only partially (see Buber's n. 5 on 212).

14 The perception of sleep as resembling death, or even having some of the characteristics of death, is reflected in a number of sayings of the Rabbis, the best known of which is, שינה אחד מששים למיתה ("Sleep is one-sixtieth of death," *b.Ber.* 57b). One-sixtieth is the smallest fraction still considered significant in rabbinic thought, and may be employed analogically to refer to the entirety to which it relates. A comment in a similar vein is, נובלת מיתה שינה ("The unripe fruit of death is sleep" *Gen. Rab.* 17:5 [ed. Theodor-Albeck, 157]). The word *novlot*, "unripe fruit, droppings," refers to fruit that falls prematurely from the tree. There is no room here to discuss the question as to whether the Rabbis regarded falling asleep as dying and sleep as death (albeit in miniature form) in a literal, concrete sense, as seems to have been the case with Kabbalists from the *Zohar* onwards (see in brief below). In other words, did they perceive sleep as metonymous with death or did they regard the similarity between the two phenomena as a useful analogy – in which death is a metaphor for sleep – for the purpose of clarifying the phenomena of falling asleep, sleep itself, and awakening, and, simultaneously, for explaining the phenomenon of dying, death, and the resurrection of the dead (see for example, Stanley Jeyaraja Tambiah, "The Magical Power of Words," *Man* n.s. 3 [1968] 175–208). I would argue that it is the comparison itself that is important. Sleep is likened to death (both for those undergoing the experience and for those watching a sleeping person, who appears to be dead), and death itself is perceived as eternal sleep (see, for example, the use of the idiom ישני אדמת עפר, "sleepers of the earth" [Dan 12:2], in rabbinic literature).

15 This term appears in the *Zohar* (for example, *Vayigash* 207a). On the departure of the soul from the body during sleep and on the contamination of the vacated body by an impure spirit, see, for example (*Vayishlaḥ* 169b):

> דהא לית לך מאן דנאים בליליא בערסיה דלא טעים טעמא דמותא, ונפקת נשמתיה מניהו, כיון דאשתאר גופא בלא נשמתא קדישא, רוח מסאבא זמין ושריא עליה ואסתאב.

> There is no person sleeping at night who does not taste the taste of death and the depar-

of the sleeping person is often likened to that of the dead,[16] underscoring the status of the Morning Ritual as symbolizing (or creating) a divide between the world of the living and the world of the dead. The Rabbis are aware that the awakening human is no longer a denizen of the nocturnal realm, but has also yet to take his or her place in the diurnal realm. The blessings in the Morning Ritual accompany each of the diurnal actions, helping the individual gradually to return to his state as an active, conscious human.

Rabbinic prayer seeks to provide protecting shelter to those who need this in any situation and in every transition in the passing of the day, the year, and the life cycle. Equally, prayer constitutes the arena in which the worshippers cope with their existence, their surroundings, and their Creator. The Morning Ritual constitutes one plank in this structure, by which the liturgy accompanies those who observe it into situations of dilemma and conflict and supports them through perils and transitions.

If the person going to sleep is afraid of the loss of control and of death (whether symbolic or actual, since, as discussed, sleep is perceived as a microcosm of death), then on awakening the individual feels – or, at least, is encouraged to feel – a sense of relief and gratitude that they have been guarded through sleep and into awakening. Nevertheless, I would argue that this is also a time of crisis that may be accompanied by anxieties.

What is the nature of the anxieties that might face the person awakening from sleep? I believe that three kinds of anxiety may be assuaged by the Morning Ritual; all three relate to the fact that this ritual is recited at a liminal point in time:

1. Anxieties relating to the sleep from which the individual has just awoken, to

---

ture of their soul. As soon as the body is left without the holy soul, an impure spirit appears and descends upon it, sullying it.

According to the *Zohar*, most of the souls that leave their bodies sink into the dark depths and become pawns in the hands of the demons and spirits; only the souls of the righteous enjoy the divine light of the upper world. Isaiah Tishby, *The Wisdom of the Zohar* (3 vols.; Oxford: Oxford Univ. Press for the Littman Library of Jewish Civilization, 1989) particularly 2:809–30; Marx, "The Early Morning Ritual," 312–32. Victor Aptowitzer, "*Die Seele als Vogel: Ein Beitrag den Anschauungen der Agada*," *MGWJ* 69 (1925) 150–69, discusses the likening of the soul to a bird departing the body during sleep (and at death).

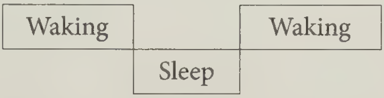
16 The *Maharil* (Rabbi Jacob Moellin; Germany, fourteenth–fifteenth century) answers the question, "What is the reason for washing [the hands] in the morning?" by quoting the above-mentioned dictum from the Babylonian Talmud, "for sleep is one-sixtieth of death." He explains that just as one must be purified after coming into proximity with the dead, so one must wash one's hands upon arising in the morning, since sleep has some of the essence of death (*Responsa of the Maharil* [Jerusalem: Mekhon Yerushalayim, 1979] 23).

nightmares or unresolved dreams, and to aspects of the separation from the world of sleep – a fetal and primordial world whose essence does not lend itself to simple explanations or rational analysis;

2. Anxieties relating to the new day and the need to cope with leaving the domestic realm to enter the public one;

3. Anxieties of an existential nature: as order is restored and creation is renewed in the morning, anxiety may emerge regarding the fragile nature of this order, its disturbance and cessation, the disappearance of divine providence, or the fear of being unworthy and inadequate in one's actions and hence undeserving of divine mercy.

If we employ Turner's terms, consciousness is *structure* while sleep is a *liminal state*, as illustrated in the following diagram:

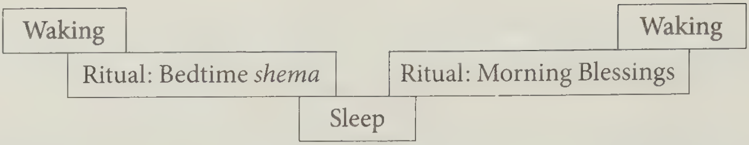



Sleep is a liminal state since the conventional divisions of functions, status, and so forth do not apply. The borders of sleep are falling asleep and awakening, but during its course, the sleeper is in a structureless state of an extreme nature. Man and woman, free person and slave, Jew and gentile, the mighty and the lowly – all are equal in standing and status as they sleep.

Sleep indeed defies all definitions of category and structure. Yet it may also be perceived as a structureless structure, since it is clearly defined and limited. When we add the ritual relief provided at both ends of the night, we see that, in addition to sleep, another level of liminality is present: the ritual designed to lead the individual from the state of awakening to that of sleep (the recitation of the *shema* before going to bed) and from sleep to awakening (the Morning Ritual). These two rituals, both of which are presented in the same talmudic *sugya*, serve as guards at the borders between the two realms. More accurately, perhaps, they may be described as border stations through which those who recite the blessings pass from one realm to the other.[17] This is reflected in the following diagram:[18]

17 See Eviatar Zerubavel, *The Fine Line: Making Distinctions in Everyday Life* (Chicago and London: Chicago Univ. Press, 1993) 5–20.

18 This diagram also requires elaboration. The reality of human life as it progresses is not simply linear, but also cyclical, advancing in a kind of spiral. Just as both extremities of sleep are wrapped in rituals, so the period of awakening is marked at its beginning by the Morning Ritual, and at its end by the recitation of the *shema* before going to bed.




According to the creation stories, the original state of the world was one of chaos, out of and in opposition to which God established His world (this terminology appears in Ps 136:6, and thereafter in the blessing for standing upon the ground in the Morning Ritual). Similarly, the primal state of the human is latent and passive; against this, the person reciting the blessings recreates their talents, capabilities, and identity through the actions and their verbalization in the blessings. Just as the daily setting and rising of the sun is perceived by the Rabbis as corroborative evidence of the existence of God and, no less importantly, of God's merciful providence, so, I would argue, is the daily miracle of awakening from sleep and from miniature or symbolic death.

## The Morning Ritual in the Talmud

I shall now turn to a brief review of the talmudic Morning Ritual, examining the manner in which the aspects considered above are reflected in its sequence. The following is the text of the *gemara* as appears in the Vilna edition:[19]

כי מתער, אומר: אלהי נשמה שנתת בי טהורה אתה יצרתה בי אתה נפחתה בי ואתה משמרה בקרבי ואתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבא. כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך ה׳ אלהי ואלהי אבותי רבון כל העולמים אדון כל הנשמות. ברוך אתה ה׳ המחזיר נשמות לפגרים מתים.

כי שמע קול תרנגולא, לימא: ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה;

כי פתח עיניה, לימא: ברוך פוקח עורים;

כי תריץ ויתיב, לימא: ברוך מתיר אסורים;

כי לביש, לימא: ברוך מלביש ערומים;

כי זקיף, לימא: ברוך זוקף כפופים;

כי נחית לארעא, לימא: ברוך רוקע הארץ על המים;

כי מסגי, לימא: ברוך המכין מצעדי גבר;

19 The order of the blessings differs in the manuscripts of the *Bavli*; in some cases the actions that occasion the blessings and the language of the blessings themselves are different. The relevant manuscripts are: Paris Bibliothèque Nationale, Heb. 671; Oxford Opp. Add. 231; and Munich Bayerischebibliothek 95. We will note some of the major variants among the manuscripts.

כי סיים מסאניה, לימא: ברוך שעשה לי כל צרכי;

כי אסר המייניה, לימא: ברוך אוזר ישראל בגבורה;

כי פריס סודרא על רישיה, לימא: ברוך עוטר ישראל בתפארה;

כי מעטף בציצית, לימא: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להתעטף בציצית;

כי מנח תפילין אדרעיה, לימא: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין;

ארישיה, לימא: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין;

כי משי ידיה, לימא: ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו על נטילת ידים;

כי משי אפיה, לימא: ברוך המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה מעפעפי, ויהי רצון מלפניך ה׳ אלהי שתרגילני בתורתך ודבקני במצותיך, ואל תביאני לא לידי חטא ולא לידי עון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון, וכוף את יצרי להשתעבד לך, ורחקני מאדם רע ומחבר רע, ודבקני ביצר טוב ובחבר טוב בעולמך, ותנני היום ובכל יום לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי, ותגמלני חסדים טובים. ברוך אתה ה׳ גומל חסדים טובים לעמו ישראל.

When a person awakens, he says: "My God, the soul which You have bestowed in me[20] is pure. You formed it within me, You breathed it into me, and You preserve it within me. You will take it from me and restore it to me in the time to come. As long as my soul is within me, I give thanks[21] to You, Adonai, my God and God of my ancestors, Master of all

20 The following is the form of the blessing as it appears in MSS Paris and Oxford:

נשמה שנתת בי טהורה אתה יצרתה אתה בראתה ואתה נתתה בי ואתה משמרה בקרבי ואתה נוטלה ממני ואתה מחזירה לי אתה נטלתה ממני ואתה חזרתה לי ואתה עתיד ליטלה ממני ואתה עתיד להחזירה לי לעתיד לבוא כל זמן [בשוליים: שהנשמה] בקרבי מודה אני לפניך שאתה הוא יי׳׳ אלהי בא׳׳י המחזיר נשמות לפגרים מתים.

The soul which You have bestowed in me is pure. You formed it; You created it; and You bestowed it in me, and You preserve it within me. You take it from me and You restore it to me, You took it from me and You restored it to me, and You will take it from me and restore it to me in the time to come. As long as [added in the margin: my soul] is within me I thank You, for You are my God. Blessed are You, Adonai, Who restores souls to dead bodies.

This agglomerated text creates a clear linkage between the miracle of "daily resurrection," that is to say, awakening in the morning, and the future resurrection from death. See n. 22.

21 The word *modeh*, derived from the root יד״ה, is polysemic and may be understood as referring to thanksgiving, acknowledgment, or even confessing. See Saul Lieberman, *Greek in Jewish Palestine* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1942) 140 n. 11. Although the sense of confession is not foremost in this blessing, it appears in the form of the Morning Ritual found in those texts from the Cairo Genizah that bear witness to the customs of the land of Israel, as discussed below. The theme of confession is also reflected in the expanded versions of this benediction from the medieval period, which include a long confession taken over from the Yom Kippur liturgy, but in the first-person singular form. See Avraham Wiesel, "An Expanded Form of

worlds, Lord of all souls. Blessed are You, Adonai, Who restores souls to dead bodies."[22]

On hearing the sound of the rooster [crowing], he should say: "Blessed [are You, Adonai our God, Sovereign of the universe,] Who gives understanding to the rooster[23] to distinguish[24] between day and night";[25]

On opening his eyes, he should say: "Blessed [are You, Adonai our God, Sovereign of the universe,] Who gives sight to the blind";[26]

On straightening[27] and sitting up, he should say: "Blessed [are You, Adonai

---

the Soul Blessing," *Hama'ayan* 40, 2 (2000) 32–48 (Heb.). The Genizah-texts also includes sections of prayer of a penitential nature. See Dalia Marx, "*Birkhot hashaḥar* in the Cairo Genizah," *Ginzei Kedem* 3 (2007) 109–61 (Heb.).

22 Two scholars who discuss the nature of this thanksgiving for the return of souls to "dead bodies" reach contradictory conclusions. Jakob J. Petuchowski concludes that the restoration of the soul alluded to in the blessing refers to its return after the night of sleep; the perception of this blessing as referring to the resurrection of the dead is a misunderstanding reflecting modern sensitivities ("Modern Misunderstandings of an Ancient Benediction," in Jakob J. Petuchowski and Ezra Fleischer, eds., *Studies in Aggada, Targum and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann* [Jerusalem: Magnes Press, 1981] 45–54). By contrast, Martin L. Gordon argues that the blessing indeed contains a promise of future resurrection, and that it does not refer to the returning of the soul in the morning ("*Neṭilat yadayim shel shaḥarit*: Ritual of Crisis or Dedication?" *Gesher* 8 [1981] 44). On this aspect, see Meir Berlin and Shlomo Yosef Zevin, eds., *Talmudic Encyclopedia* (29 vols.; Jerusalem: Talmudic Encyclopedia Institute and Mosad HaRav Kook, 1947–2006) 1:363. I believe that we should accept Turner's argument that rituals speak in many voices; we should not seek their single, correct, and monolithic meaning, but rather the multiple layers and diversity of their meanings. See Victor Turner, "Symbolic Studies," *Annual Review of Anthropology* 4 (1975) 145–61.

23 The blessing recited before opening one's eyes is based on the verse *Who put wisdom in the hidden parts? Who has given understanding to the mind* (sekhvi)*?* (Job 38:36). The word *sekhvi* appears only once in the Bible, and therefore is not immediately comprehensible from the text. Some interpreters of the Job verse have taken the word to mean "heart" (for example, Gersonides), while others have interpreted it as "rooster" (for example, Ibn Ezra; see also *y.Ber.* 9:1 [13c]). In his commentary to Job, Rashi offers both meanings, but in the commentary to *b.Ber.* 60a, he only mentions the sense "rooster," since it is the only meaning appropriate to the talmudic context.

24 MS Paris reads: להבין בין יום ובין לילה, "to understand [the difference?] between day and night."

25 While the order of the first two blessings is the same, that of the subsequent blessings differs in the various manuscripts. This may demonstrate the nature of these blessings as private and occasional.

26 In MSS Oxford and Paris, the action occasioning this blessing is: "On placing his hands over his eyes." This would seem to refer to rubbing the eyes rather than opening them.

27 Talmudic words derived from the root תר"ץ appear mainly in the sense of "honest, proper, and innocent" (Alexander Kohut, ed., *'arukh hashalem* [8 vols.; Vienna: n.p., 1878–92] 8:286). Most of the occurrences concern moral "straightening" (for example, the translation of Mal 2:6; 1 Kgs 40:4). The multilayered and multivocalic nature of the blessings will be discussed below.

our God, Sovereign of the universe,] Who releases the imprisoned";[28]

On dressing, he should say: "Blessed [are You, Adonai our God, Sovereign of the universe,] Who clothes the naked";[29]

On rising, he should say: "Blessed [are You, Adonai our God, Sovereign of the universe,] Who straightens the bent";

On descending to the floor, he should say: "Blessed [are You, Adonai our God, Sovereign of the universe,] Who spreads the earth above the waters";[30]

On walking, he should say, "Blessed [are You, Adonai our God, Sovereign of the universe,] Who prepares the steps of man";

On putting on his shoes, he should say: "Blessed [are You, Adonai our God, Sovereign of the universe,] Who has provided me with all my needs";

On fastening his belt,[31] he should say: "Blessed [are You, Adonai our God, Sovereign of the universe,] Who girds Israel with might";

On wrapping his scarf around his head, he should say: "Blessed [are You,

28 This blessing does not appear in MS Munich (although it appears in MSS Oxford and Paris). It apparently was not known to R. Nathan, the author of the *ʿarukh*; it also does not appear in the responsum of Rav Natronai Gaon regarding the hundred blessings that a person must recite daily (ed. Robert Brody [Jerusalem: Makhon Ofek, 1994] 106–13), nor in some of the manuscripts of *Seder Rav Amram*. The status of the blessing was similarly unstable in medieval rites. Legal decisors who mandate the blessing do so while acknowledging that it was not universally accepted (see Simcha Immanuel, ed., *New Responsa of the Geonim* [Jerusalem: Makhon Ofek, 1995] 30 [28–29], and *Shibolei haleket, Tefilah*, 4 [ed. Solomon Buber, 2]). On this matter, see Moshe Halamish, *The Kabbalah in Prayer, Halakhah and Custom* (Ramat Gan: Bar Ilan Univ. Press, 2000) 464–73; and Ruth Langer, *To Worship God Properly: Tensions between Liturgical Custom and Halakhah in Judaism* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1998) 94–95.

29 In MS Munich 95, the blessing מתיר אסורים, "Who releases the bound," appears after זוקף כפופים, "Who raises the bent," recited when the individual rises from their bed. The same is true of later versions that sought to transfer the blessing to its "natural" location in terms of the accepted practice of their day. In any case, the location of the blessing מלביש ערומים, "Who clothes the naked," in the sequence of blessings implies that people have dressed while still in their beds (it comes before the blessings on arising from bed and walking). In all probability, all the members of the household slept in a single room, and possibly even in a single bed (*b.Ber.* 24a), and apparently it was customary to get dressed in one's bed for reasons of modesty (see the response of Rabbi Yosi to his title "our holy rabbi," in *b.Sabb.* 118b).

30 The form of this blessing is based on Isa 42:5, also 44:25. Eliezer Ben Yehudah, *Ancient and Modern Hebrew Dictionary* (Tel Aviv: La'am Press, 1948) 14:6737, explains, "He [God] placed it [the earth] as a patch to prevent the springs of the earth from erupting and flooding the world."

31 The word *hemyan* (here translated as "belt") refers to an expensive item, decorated and studded with gold, silver, and precious stones, that was probably perceived as an ornamental garment (Samuel Krauss, *Talmudische Archaeologie* [3 vols.; Leipzig: G. Fock, 1910–12] 1:173).

Adonai our God, Sovereign of the universe,] Who crowns Israel with glory";[32]

On putting on the *ṣiṣit*, he should say: "Blessed [are You, Adonai our God, Sovereign of the universe,] Who has sanctified us with His commandments and commanded us to enwrap ourselves with *ṣiṣit*";[33]

On placing the *tefilin* on his arm, he should say: "Blessed [are You, Adonai our God, Sovereign of the universe,] Who has sanctified us with His commandments and commanded us to put on *tefilin*";

On [placing the *tefilin* on] his head, he should say: "Blessed [are You, Adonai our God, Sovereign of the universe,] Who has sanctified us with His commandments and commanded us concerning the commandment of *tefilin*";

On washing his hands, he should say: "Blessed [are You, Adonai our God, Sovereign of the universe,] Who has sanctified us with His commandments and commanded us regarding the washing of hands";

On washing his face, he should say: "Blessed [are You, Adonai our God, Sovereign of the universe,] Who removes sleep from my eyes and slumber from my eyelids. And may it be Your will, Adonai my God, to accustom me to the study of Your Torah and to let me adhere to Your commandments. And bring me not into the grasp of sin, nor into the grasp of iniquity, nor into the grasp of transgression, nor into the grasp of trial, nor into the grasp of disgrace. And turn my inclination to submit to you, and keep me far from an evil person and from an evil companion, and make me hold fast to the good inclination, and to a good companion in Your world, and grant me today and every day favor, kindness, and compassion in Your eyes and in the eyes of all those who see me, and bestow bountiful kindness upon me. Blessed are You, Adonai, who bestows bountiful kindness upon His people Israel."[34]

32 This blessing does not appear in MS Paris. In MS Munich, the blessing recited upon wrapping one's scarf around his head is עוטה אור כשלמה, "Blessed be He who wraps Himself in light as a cloak" (based on Ps 104:2). The choice of a verse from this psalm, which discusses the order of creation, supports the hypothesis that the theme of creation underlies the formulation of the blessings over activities, and that the recitation of these blessings each morning constitutes a miniature and symbolic recreation and reaffirmation of the act of creation.

33 In MS Oxford, the formula introducing the blessing for the *ṣiṣit* is כי מכסי גלימיה, "on covering [himself with] his coat."

34 MSS Paris and Oxford present a much shorter blessing here, which concludes: גומל חסדים טובים, "who bestows bountiful kindness" (without the specification, "to His people Israel"). In both manuscripts, the blessings recited upon fastening one's belt, putting on shoes, and walking follow, creating a slightly different "morning emplotment." The *Yerushalmi* presents a short morning ritual practiced by the followers of Yannai, given here according to MS Leiden Scaliger 3 (Or.

Though modest in length, the Morning Ritual addresses diverse aspects of life. I shall illustrate the broad fields of meaning created by the several blessings by examining one in particular, "Who gives sight to the blind." As with the other blessings, this short blessing would seem to allude to several aspects that must surely have been apparent both to those who formulated these blessings and to those who used them:

*Awakening.* Thanksgiving for the ability to open one's eyes at dawn. The person awakening from sleep, who was as good as blind while sleeping, offers thanks for the restoration of sight that comes as they awaken.

---

4720), as transcribed in the edition of the Academy of the Hebrew Language (Jerusalem, 2001) 36 (*y.Ber.* 4:2, 7d):

> הנוער משנתו צריך לומ׳. בא״י מחיה המתים. רבוני חטאתי לך. יהי רצון מלפניך י״י אלהי שתתן לי לב טוב חלק טוב יצר טוב [סבר טוב שם טוב עין טובה] ונפש טוב ונפש שפלה ורוח נמוכה (וסבר טוב). אל יתחלל שמך בנו. ואל תעשינו שיחה בפי כל הבריות <ואל תעשנו קללה בפי כל הבריות>. ואל תהי אחריתינו להכרית ולא תקוותנו למפח נפש. ואל תצריכנו לידי מתנות בשר ודם. ואל תמסור מזונותינו בידי בשר ודם שמתנתם מעוטה וחרפתם מרובה. ותן חלקנו בתורתך עם עושי רצונך. בנה ביתך היכלך עירך ומקדשך במהרה בימינו.

> A person awaking from sleep should say: Blessed are You, Adonai, Reviver of the dead. My Sovereign, I have sinned against You. May it be Your will, Adonai my God, to grant me a good heart, a good portion, a good inclination [a good countenance, a good name, a good eye] and a good soul and a humble soul and a modest spirit (crossed out by a proofreader: and a good countenance). May Your name not be profaned by us, and do not make us a reproach among men, <and do not make us a curse among men> and may our destiny not be annihilation and our hope not be despair. And may we not be dependent on the generosity of humans, and may our livelihood not be dependent on humans whose generosity is meager and whose shamefulness is great. And grant us our portion in Your Torah with those who perform your will. Build Your house, your city, and your Temple speedily in our day.

The words in square brackets, "a good countenance, a good name, a good eye," are a scribal addition; the words in parentheses, "a good countenance," are an editorial deletion. Louis Ginzburg, *Bi'urim vehidushim bayerushalmi* (4 vols.; New York: Jewish Theological Seminary of America, 1941) 3:231, believes that the correct form is "a good friend." The words "and make us not a curse among men" are a correction of a masoretic lacuna in accordance with a Genizah fragment. Three elements that appear in the version of the blessing recited in the land of Israel are lacking in the Babylonian blessings: 1. penitential language, such as "My Sovereign, I have sinned against you"; 2. the request not to become dependent on other human beings; and 3. the supplication to rebuild Jerusalem and the Temple. See Joseph Heinemann, *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*, trans. Richard S. Sarason (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1977) 70–76. This blessing, or a similar formula, formed the basis for several forms of the Morning Ritual found in the Genizah (see Marx, "*Birkhot hashaḥar*"). It is also found, with minor changes, in *Seder Rav Amram*, where it is recited before washing one's face (ed. Daniel Goldschmidt [Jerusalem: Mosad HaRav Kook, 1972] 37–38).

*Birth.* The Rabbis perceived sleep as a miniature experience of death (see n. 14 above). Accordingly, upon awakening the reciter of the blessings is likened to a newborn baby.[35] Just as the baby, while still a fetus in its mother's womb, can hear vague sounds, and perhaps even see blurred shadows, so a sleeping person sees only dream images. The regaining of sight in the morning appears to symbolize reemergence into the world and the potency of the awakened and active individual.

*Creation.* After Adam and Eve have eaten of the fruit of the Tree of Knowledge, we read, ותפקחנה עיני שניהם וידעו כי עירומים הם, *And the eyes of them both were opened, and they knew that they were naked* (Gen 3:7). The insight they are granted relates to their sight, and constitutes the realization of a hitherto dormant potential. The opening of the eyes and the capacity for sight (and, on an extended level, "insight") are associated with understanding and with the capability of discernment. Light is perceived not only as part of creation, but also as testimony to creation (as, for example, in the blessings יוצר אור, "Creator of light," and המעריב ערבים, "He who makes evening fall," said as part of the morning and evening recitation of the *shema*). Thus sight – the ability to perceive light – is also a testimony to creation (both the original act of creation and its daily renewal).

*Moral Awakening.* The opening of the eyes may be perceived symbolically as awakening from a state of moral blindness (and, perhaps, symbolic death), as suggested in the following *midrash*:

> אין צער גדול ואין יסורים גדולים וקשים כעורון עינים... וכשיבוא [הקב"ה] לרפאות העולם אינו מרפא תחלה אלא העורים. שנאמר, ה' פוקח עורים. ומי הן העורים, הדורות האלו שהולכות בתורה כעִורים. שנאמר: נגששה כעורים קיר. כולם קורין ואין יודעין מה הן קורין, שונין ואין יודעין מה הן שונין. אבל לעתיד לבוא: אז תפקחנה עיני עורים.
>
> There is no sorrow so great and no torment so burdened and difficult as blindness. . . . And when [God] comes to heal the world, He begins with none other than the blind, as it is said, *God opens the eyes of the blind* (Ps 146:8). And who are the blind? Those generations that walk in the Torah like blind people, as it is said: *We grope for the wall like the blind* (Isa 59:10).[36] All read and know not what they read, repeat and know not what

35 The likening of a fetus to a blind person appears in rabbinic literature (*Lev. Rab.* 14:2 [ed. Mordecai Margaliot, 302]). In this text, the fetus is also likened to a prisoner, which is interesting given that the next blessing in the sequence of the Morning Ritual is "Who releases the imprisoned."

36 The image of blindness is often used to denote moral blindness. It is a common motif in the prophesy of Isaiah (Isa 42:16–19, cf. 43:8):

> they repeat. But in the time to come: *Then the eyes of the blind shall be opened* (Isa 35:5).[37]

The act of opening one's eyes in the morning may thus be likened to a reenactment of a moral awakening, and hence a commitment to a proper and sober life.

*Awakening as an Allusion to Future Redemption.* If sleep is perceived as a miniature form of death, awakening from sleep is likened in metaphoric terms (and perhaps even in metonymic ones) to the resurrection of the dead. Accordingly, we may likely identify in the action of opening the eyes of the blind eschatological allusions to the future, as evident, for example, in the *midrash* quoted in the previous paragraph.

These interpretations, which relate to diverse layers of understanding and consciousness, seem to be present simultaneously (though not necessarily consciously) in the formula of the blessing, and are not mutually exclusive. Indeed, they are intertwined and support one another: the opening of the eyes, an almost instinctive physiological act, is testimony of God's mercy to those He has created; symbolic daily creation recalls the primal creation of the world and the creation of life through human birth and, in the same manner, the eschatological expectation of rebirth after death.

Even if it cannot be expected that this plethora of meanings will regularly be present in the consciousness of most worshippers, these meanings would seem

---

> והולכתי עורים בדרך לא ידעו בנתיבות לא ידעו אדריכם אשים מחשך לפניהם לאור ומעקשים למישור אלה הדברים עשיתם ולא עזבתים: נסגו אחור יבשו בשת הבטחים בפסל האמרים למסכה אתם אלהינו: החרשים שמעו והעורים הביטו לראות: מי עור כי אם עבדי וחרש כמלאכי אשלח מי עור כמשלם ועור כעבד ה׳:
>
> *And I will lead the blind by a road they did not know, and I will make them walk by paths they never knew. I will turn darkness before them to light* [. . .] *Listen, you who are deaf; you blind ones, look up and see! Who is so blind as My servant, so deaf as the messenger I send? Who is blind as the chosen one, so blind as Adonai's servant?*

When redemption comes, the blind who did not understand the true nature of the events occurring shall come to see, and shall walk in God's light and guidance. These verses may constitute a response to First Isaiah, who sees blindness as a punishment imposed on Israel (Isa 6:10):

> השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו.
>
> *Dull that people's mind, stop its ears, and seal its eyes – lest seeing with its eyes and hearing with its ears, it also grasp with its mind and repent and save itself.*

37 *Midrash on Psalms*, 146:5 (ed. Solomon Buber, 535–36). See also *Gen. Rab.* 95:1 (ed. Julius Theodor and Hanoch Albeck, 1185–86); *Pesiq. Rab Kah.* 9:4 (ed. Bernard Mandelbaum, 1:152–153); *Tanḥ.* (ed. Solomon Buber) *Vayishlaḥ*, 8 (167); *Vayigash*, 9 (203).

to lie on the margins of their awareness, and among the images through which they interpret their being and their daily experiences. The same multivocalic and multilayered quality may be seen in the remaining blessings, manifested in their concrete, cosmic, and eschatological fields and in the simultaneous connection between a primordial beginning and eschatological end.

## THE NARRATIVE PLOT DELINEATED BY THE TALMUDIC MORNING RITUAL[38]

The blessing over the soul (ברכת נשמה), the first in the talmudic Morning Ritual, is a blessing of thanks for the return of the soul with morning, recited when the individual awakens in their bed, their eyes still closed and not yet confronting the external world. This blessing draws an explicit analogy between awakening from sleep in the morning and the expectation of awakening from death at the End of Days (אתה עתיד ליטלה ממני ולהחזירה בי לעתיד לבא, "You will take my soul from me, to restore it to me in the time to come," see n. 22 above).

In the next blessing, recited upon hearing the rooster crow, the awakening person relates to the wisdom that the Creator has implanted within the natural world (הנותן לשכוי בינה, "Who gives understanding to the rooster"). The reciter gradually emerges from the primal state of sleep and, to the accompaniment of the blessings, becomes a responsible and active being. While the blessing over the rooster's discerning of dawn relates to the human sense of hearing, the next blessing relates to the sense of sight and the opening of the eyes as one awakens (פוקח עורים, "Who gives sight to the blind"), as discussed above.

Through reciting these blessings, the awakening person passes from blindness to sight, is liberated from the shackles of body and sleep ("Who releases the bound"), moves from a raw, naked state to one in which he may move about freely in public (מלביש ערומים, "Who clothes the naked"), from lying on his bed to being in an upright position (זוקף כפופים, "Who straightens the bent"), from involuntary to voluntary motion (רוקע הארץ על המים, "Who spreads the earth over the water") and self-ambulation (המכין מצעדי גבר, "Who prepares the steps of man") and from being unable to care for himself (and indeed requiring nothing), to being aware of his needs and able to go out and tend to his livelihood (שעשה לי כל צרכי, "Who provided me with all my needs").

These blessings, and the actions over which they are recited, thus gradually lead the reciter from the nocturnal, primal, and passive state into the diurnal, dynamic, and active one. Their recitation encourages awareness of the body

38 The blessings as presented in the Talmud are occasional blessings, that is, ones recited upon performing specific actions (in this case, the ordinary actions of the morning). Accordingly, the assertion that they are constructed in a quasi-narrative form does not relate to the original manner of their performance, but rather to the manner in which they are presented in the talmudic discussion.

and of physiological capabilities. They also draw the individual, to employ the terminology of Claude Lévi-Strauss, from nature to culture.[39] While sleeping, the human is no more than a shell, a body strewn helplessly on the bed. Through awakening, dressing, and bathing, the human gradually becomes an enculturated, civilized being. It should be noted that the reference here is to culture in general; these blessings do not explicitly contain any particularistic Jewish dimension (beyond their redolent use of biblical language), and could be recited by any human.

Now begins the next significant stage in the transition: the transformation of the awakening person into a Jew. On fastening one's belt and putting on a head-scarf, two blessings are recited that emphasize the reciter's membership in the Jewish people (אוזר ישראל בגבורה, "Who girds Israel with might" and עוטר ישראל בתפארה, "Who crowns Israel with glory"). These "Jewish" blessings mark out the restructuring of the personality and body of the reciter. What is perceived as Jewish in these blessings is not the mere action of fastening a belt or putting on a head-scarf, neither of which were exclusive to Jews; rather the language of the blessings is particularistic, affirming the awakening person's reconstitution as a Jew.[40]

Now follow four blessings relating to the commandments (of donning *ṣiṣit*, *tefilin* of the arm and of the head, and the washing of hands). The principle behind these blessings is, to a large extent, the opposite of the blessings over occasional actions. In the latter, the routine "mundane" action acquires a religious

39 Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf (2 vols.; New York: Basic Books, 1963–76) 1:356–57.

40 The image of God girdling and adorning Israel appears in a familiar midrashic tradition (*Pesiq. Rab Kah.*16:3 [ed. Mandelbaum, 1:266–67]):

> מה אעידך כמה קישוטי׳ קישוטתי אתכם, דא׳ ר׳ יוחנן: ביום שירד הקב״ה לסיני ליתן תורה לישר׳, ירדו עמו ששים ריבוא של מלאכי השרת, וכל אחד ואחד מהם עטרה בידו לעטר את ישראל.

> *What can I take as witness to you?* (Lam 2:13) I have adorned you [Israel] with a multitude of ornaments. For R. Yoḥanan said: On the day that the Holy One Blessed be He descended upon Mount Sinai to give the Torah to Israel, sixty thousand angels descended with Him, every one of them holding a crown in his hand to adorn Israel.

Cf. *Lam. Rab.* (ed. Vilna), 2:13; *Lam. Rab.* (ed. Buber) 2:13 (59a–b = 117–18); *Pesiq. Rab.* 21:7 (ed. Meir Friedmann, 103a); *Song of Songs Rab.* 1:4. The image of God (with the angels) girding His people with arms appears further on in this same paragraph. The following is the tradition of Abba bar Kahana, quoting R. Yoḥanan:

> מאה ועשרים ריבוא [מלאכים], אחד להלבישו עטרה ואחד לאוסרו זיינים [ ... ] מוסר מלכים פתח ויאסר אזור במתניהם.

> One hundred and twenty angels, one to dress him in glory, one to cloak him with arms [. . .] *He looses the bond of kings, and binds their loins with a girdle* (Job 12:18).

status through the addition of the blessing. In the case of the blessings over performance of the commandments, the blessing accompanies an action that has no independent meaning outside of its religious dimension. Just as the recitation of the blessings over generic actions reaffirms and demonstrates human capacities and capabilities, so the particularistic blessings reaffirm and demonstrate Jewish identity, as manifested and modeled in the commandments and their associated blessings.

This liturgical section ends with the blessing, המעביר שינה, "Who removes sleep," in which the reciter expresses the completion of the process of awakening and renewed creation by washing their face. This blessing, cast in the extended blessing format (that is, opening with the formula ברוך אתה ה׳ אלהינו מלך העולם, "Praised be You, Adonai our God. Sovereign of the Universe" and ending with the blessing formula ברוך אתה ה׳, "Praised be You, Adonai"),[41] includes a supplication for preservation and protection from evil forces outside the home: יהי רצון מלפניך ה׳ אלהי שתרגילני בתורתך [ ... ] ורחקני מאדם רע ומחבר רע, ודבקני ביצר טוב ובחבר טוב בעולמך, "May it be Your will, Adonai my God, to accustom me to the study of Torah [. . .] and keep me far from an evil person and from an evil companion, and make me hold fast to the good inclination and to a good companion in Your world. . . ."[42] The action with which the blessing is associated is washing the face – preparing the public aspect of the body that was hidden during the night.

41 The typography employed in some *siddurim* suggests that some authorities believe that the two sections of the blessing should be regarded as two separate blessings, one brief and the other (beginning, "May it be You will"), more lengthy, adjacent thereto. In this manner, these *siddurim* equate the first part of the blessing with the other blessings over actions. The formulary יהי רצון מלפניך, "May it be Your will," is a customary opening for supplications in tannaitic literature (for example, *m.Ber.* 9:3; see Heinemann, *Prayer*, 179–92). The format of the blessing in the *tosefta* to *Masekhet Derekh 'ereṣ* also clearly indicates two separate blessings recited on two distinct occasions (Michael Higger, ed., *Vayoṣei*, 16–18 [New York: Debe Rabbanan, 1935] 318–20). Other medieval *siddurim* present המעביר שינה, "Who removes sleep," as a complex blessing in the long form. David Abudarham supports this position, commenting: ויש לומר שהיא [„יהי רצון..."] סיומה של ברכת „המעביר שינה" וכן היא כתובה בנוסחאות מדויקות סמוכה לה בלא פירוד, "And it should be said that it ['*yehi raṣon* . . .'] is the continuation of the blessing 'Who removes sleep.' And thus it appears in accurately edited texts – adjacent thereto, without separation" (42). This would indeed appear to be a single blessing – among other considerations, due to the clear analogy between this blessing and the *hamapil* blessing recited before going to sleep (see below). Regarding the significance of the typography employed in *siddurim*, see Meir Bar Ilan, "Comments on the Typography of the *Siddur*," *Shanah beshanah* 41 (1999) 505–26.

42 This concluding blessing thus differs from the other blessings in the cluster discussed here, in two respects: apart from the formal difference noted above, it is also complex in terms of genre. Like the other blessings recited over actions, it employs the language of gratitude for divine benevolence (המעביר שינה מעיני ותנומה מעפעפי, "Who removes sleep from my eyes and slumber from my eyelids"). Unlike them, however, it includes a lengthy supplication. On the identification of

It is useful to compare the blessing, המעביר שינה, "Who removes sleep," which concludes the blessings over actions, with the blessing, המפיל שינה, "Who makes sleep fall," which ends the recitation of the *shema* before going to bed. The two blessings that frame sleep and encase it appear to be mirror images of each other. The thematic, linguistic, and formal similarity between the two blessings can hardly be coincidental:

ברכת „המעביר שינה"

ברוך המעביר חבלי שינה מעיני ותנומה מעפעפי,
ויהי רצון מלפניך ה' אלהי שתרגילני בתורתך ודבקני במצותיך, ואל תביאני לא לידי חטא ולא לידי עון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון, וכוף את יצרי להשתעבד לך ורחקני מאדם רע ומחבר רע ודבקני ביצר טוב ובחבר טוב בעולמך
ותנני היום ובכל יום לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואי ותגמלני חסדים טובים.
ברוך אתה ה' גומל חסדים טובים לעמו ישראל.

ברכת „המפיל שינה"

ברוך המפיל חבלי שינה על עיני ותנומה על עפעפי ומאיר לאישון בת עין.
יהי רצון מלפניך ה' אלהי שתשכיבני לשלום ותן חלקי בתורתך ותרגילני לידי מצוה ואל תרגילני לידי עבירה ואל תביאני לידי חטא ולא לידי עון ולא לידי נסיון ולא לידי בזיון וישלוט בי יצר טוב ואל ישלוט בי יצר הרע ותצילני מפגע רע ומחלאים רעים ואל יבהלוני חלומות רעים והרהורים רעים ותהא מטתי שלמה לפניך והאר עיני פן אישן המות.
אתה ה' המאיר לעולם כולו בכבודו.
ברוך

*Who removes sleep*

Blessed [are You, Adonai our God, Sovereign of the universe] Who removes *the fetters of sleep from my eyes and slumber from my eyelids.* And *may it be Your will, O Adonai my God, to accustom me to the study of Torah* and cause me to adhere to Your *commandments*. And *bring me*

*Who makes sleep fall*

Blessed [are You, Adonai our God, Sovereign of the universe] Who makes *the fetters of sleep to fall on my eyes and slumber on my eyelids* and who illuminates the pupil of the eye. *May it be Your will, O Adonai my God*, to make me lie down in peace, and *to accustom me to the study of*

---

the genre of the morning blessings as blessings of thanksgiving or blessings of enjoyment (ברכות הנהנין), see Eliyahu Bakshi Doron, "On the Law of the Morning Blessings and the Requirement to Recite One Hundred Blessings Each Day," *Melillot* 1 (1998) 321–28. Ginzburg, *Bi'urim*, 3:226–28, assumes that the brief Babylonian blessings of the Morning Ritual were inserted within the text of a single, complex blessing from the land of Israel recited in the morning and quoted from the circle of R. Yannai (the blessing is cited above in n. 34); this single blessing is equivalent in thematic terms to both the Babylonian blessing for the soul and the blessing, המעביר שינה מעיני, "Who removes sleep." Support for his position may be found in a number of versions in the Cairo Genizah (see Marx, "*Birkhot hashaḥar*").

*Torah* and to accustom me to the *commandments*, and not to accustom me to transgression, *and bring me not into the grasp of sin, nor the grasp of iniquity, nor the grasp of trial, nor the grasp of disgrace*, and let the *good inclination* prevail in me and let not the *evil* inclination prevail in me, and save me from *evil* mishap and from *evil* illnesses, and let not *evil* dreams or *evil* fancies disturb me, and may my [sleep upon my] bed be perfect before You, and light up my eyes lest I sleep the sleep of death.
Blessed are You, O Adonai, who illuminates the whole world with His glory.

*not into the grasp of sin, nor into the grasp of iniquity, nor into the grasp of transgression, nor into the grasp of trial, nor into the grasp of disgrace.* And turn my *inclination* to submit to you, and keep me far from an *evil* person and from an *evil* companion, and *make me hold fast to the good inclination*, and to a *good* companion in Your world, and grant me this day and every day favor, kindness, and compassion in Your eyes and the eyes of all those who see me, and bestow bountiful kindness upon me. Blessed are You, O Adonai, who bestows bountiful kindness upon His people Israel.

The blessing, המפיל שינה, "Who makes sleep fall," relates to falling asleep[43] and to divine protection needed during the night; it does not include petitions relating to the public realm of existence. By contrast, the blessing, המעביר שינה, "Who removes sleep," relates to waking up and requesting divine protection during the new day, particularly as the reciter departs from his home into the public realm. Just as the "Who makes sleep fall" blessing ends with the reciter's fears and hopes on approaching sleep (namely, that he may again see the light of the world), so the "Who removes sleep" blessing ends with the fears and hopes of a person awakening to a new morning (namely, to avoid the difficulties of the day ahead and to hope for God's mercy). It is interesting to note that the "Who makes sleep fall" blessing ends with a reference to God's providential governance of the entire world, while the "Who removes sleep" blessing ends with a particularistic reference to Israel, "Who bestows bountiful kindness upon His people Israel." In *Siddur Rav Sa'adia Gaon*, the "Who makes sleep fall" blessing is adjacent to the "Who removes sleep" blessing, where it appears as the first blessing of the morning.[44]

To summarize, the following is the process created by the recitation of the blessings as presented in the discussion in the Babylonian Talmud:

43 See Shlomo Naeh, "Habit of Commandment," *Tarbiz* 65 (1996) 234.

44 Israel Davidson, Simha Assaf, and Issachar Joel, eds., *Siddur Rav Sa'adia Gaon* (Jerusalem: Mekize Nirdamim, 1941) 88.

1. Human actions and generic blessings: נשמה, "soul" through שעשה לי כל צרכי, "Who has provided all my needs."
2. Human actions and particularistic blessings: אוזר ישראל, "Who girds Israel" and עוטר ישראל, "Who cloaks Israel."
3. Jewish actions and particularistic blessings: the four blessings recited over performing commandments.
4. Conclusion and preparation to leave the home: המעביר שינה, "Who removes sleep."

This system aims to focus the Jew and gradually, through the routine actions of the morning, transfers him from a passive, primal state to an active, cognitive one. The blessings begin by reconfirming the capacities and qualities given to the human by God's grace. Jewish identity is then introduced through blessings with a particularistic formula. Through the ritual, the reciter is recreated not only as a human, but also as a Jew.

As noted, the blessings were originally occasional, recited over each action as it was performed, and hence not necessarily in the order presented in the talmudic discussion. For our purpose, what is important is the very existence of these spheres of reference in the consciousness of the Rabbis, and the importance of their appearance in the Morning Ritual. Accordingly, the plot examined here is nothing other than a literary construction, and not necessarily a description of the actual order of recitation of the blessings. Yet the placing of these blessings in a specific order in the Talmud, in a manner creating the sequence examined here, may testify that the authors of the discussion saw fit to emphasize the narrative of birth and creation described above.

Having discussed the blessings recited over particular actions, we must now turn to the so-called identity, or "distinguishing," blessings: שלא עשני גוי, שלא עשני בור/עבד, שלא עשני אשה, "Who did not make a gentile; Who did not make me a boor/slave; Who did not make me a woman."[45] Unlike the blessings over actions, these blessings already appear in tannaitic literature.[46] As far as we know, they were not originally connected to any morning ritual, and hence are not

45 In the *Talmudic Encyclopedia*, 4:375, these are referred to as "the negative blessings"; Joseph Tabory, "The Benedictions of Self-Identity and the Changing Status of Women and of Orthodoxy," in Joseph Tabory, ed., *Kenishta: Studies of the Synagogue World* (Ramat Gan: Bar Ilan Univ. Press, 2001) 107–38, refers to them as "the benedictions of self-identity."

46 *T.Ber.* 6:18 [ed. Lieberman, 38]. The blessings also appear in the Talmuds in *baraitot*, *b.Menaḥ.* 43b–44a; *y.Ber.* 9:1 [13b]. See Marx, "The Early Morning Ritual," 111–25. On the status and development of these blessings, see Tabory, "The Benedictions of Self-Identity."

fully within the scope of this current discussion. However, the two clusters of blessings appear alongside each other from the earliest *siddurim* in our possession onwards, as part of the Morning Ritual, and we shall therefore consider them briefly.[47]

If we accept the thesis proposed here that the Morning Ritual is aimed, in part, to confirm and reaffirm the reciter's identity, the identity blessings then continue the process of his self-definition. The reciter now offers thanks for his ethno-national identity (שלא עשני גוי, "Who did not make me a gentile"), his socioeconomic status (שלא עשני בור/עבד, "Who did not make me a boor/ slave"), and his gender (שלא עשני אישה, "Who did not make me a woman"). Through reciting these blessings, the reciter stimulates awareness of his identity and even, to an extent, recreates it. Perhaps this is why these two clusters of blessings were placed together.[48] The identity blessings also continue the process of daily recreation of the person through creating these distinctions, since Creation itself was in large measure a process of separation and distinction.[49]

47 The identity blessings have been the subject of extensive discussion in recent decades relating to their theological, halakhic, and social aspects (in contrast to the blessings over actions, which have not hitherto received systemic attention). The following are some key studies on this topic: Yoel H. Kahn, "The Three Morning Blessings 'Who did not make me . . .': A Historical Study of Jewish Liturgical Text" (Ph.D. diss.; Berkeley, Calif.: Graduate Theological Union, 1999); Tabory, "The Benedictions of Self-Identity"; George Jochnowitz, "Who Has Made Me a Woman," *Commentary* 71/4 (1981) 63–64; Gili Zivan, "'Blessed . . . Who Made Me a Woman/Jewess': On the Urgent Need for the Amendment of the Blessing," in Naham Ilan, ed., *Ayin Tova: Discourse and Debate in Jewish Culture: Festschrift for Tova Ilan* (Tel Aviv: Hakibbutz Hame'uhad and Ne'emanei Torah V'avodah, 1999) 278–301 (Heb.).

48 The "seams" between these two clusters of blessings remain to this day. In Ashkenazi *siddurim*, the identity blessings appear after הנותן לשכוי בינה, "Who gives understanding to the rooster," and before the remaining blessings over actions (as in *Seder Rav Amran Gaon*, 2). In Sephardic *siddurim*, by contrast, these blessings appear at the end of the blessings over actions (as in *Siddur Rav Sa'adia Gaon*, 88–89). One might, perhaps, suggest that these two clusters of blessings – the blessings over actions and the identity blessings – were connected from their inception in Babylonia (in terms of their study or even their practice). However, this connection is only reflected in express textual terms in the prayer rites of the *geonim*. This hypothesis is based, among other considerations, on the fact that the redacted location of the blessings over actions in the *Bavli* is similar to that of the identity blessings in the Tosefta and in the *Yerushalmi* (that is, as part of the discussion of *m.Ber.* 9:4, "A person entering a city"). In the *Bavli* (*b.Menaḥ.* 43b–44a), the identity blessings appear in the context of a discussion of the commandment of *ṣiṣit*, which is connected with the morning blessings and experience. In substantive terms, however, the question of the original source of the blessings is not particularly significant; the mere fact that these two series are placed next to each other shows that they were perceived (from the outset or subsequently) as belonging together (Marx, "The Early Morning Ritual," 126–32).

49 It seems to me that it was the manner in which an individual seeks to offer thanks for the reconstitution of his physiological capacities and to awaken these from their dormant state that led to the inclusion in this ritual of the אשר יצר blessing (which originates in the same talmudic *sugya* examined here, but not in the context of the Morning Ritual; initially it was to be recited after def-

The blessings over actions recreate a physically complete person, capable of hearing, seeing, and voluntarily using their limbs; able to rise from their bed, dress, walk, and provide for their household. They also recreate the awakening person as a Jew.[50] The identity blessings continue to reaffirm the reciter's identity, emphasizing his Jewishness, his masculinity, and his commitment to the commandments, as well as his status as a competent and free man. These blessings employ the contradictory "others" (gentile, woman, and slave [or boor]) in order symbolically to create, by distinction, the desirable man.

In reciting the Morning Ritual as prescribed by the Talmud, the awakening person confirms and ratifies both his physical and spiritual existence. The human receives from God his ability to name things, and hence to participate, in a symbolic manner, in the act of creation (since, according to the tradition, God Himself created His world through speech). By reciting blessings to the Creator who created the world through speech, humans symbolically recreates themselves anew each morning and reenact the divine process of creation. The awakening person resembles a newborn infant, his body and spirit are symbolically recreated through the words of the blessings and with God's grace.

I have attempted here to illustrate the benefits of examining the talmudic Morning Ritual through the tools offered by the theory of rites of passage. This has been done without claiming that this ritual constitutes a rite of passage in the full, public sense of the term, but based on an understanding that this routine, daily ritual has transformational qualities intended to move the human from one state to another.

---

ecating). In many *siddurim*, it is found immediately before the "soul" blessing, אלהי נשמה, thus creating the impression of a theological sequence, thanking God first for repairing one's body and then for restoring one's soul. In this way, medieval halakhists came to perceive the two blessings as a single sequence (and this is proposed as one reason why the "soul" blessing does not begin with the standard blessing formula; see, for example, *Maḥzor Vitry* 89:5 [ed. Shimeon Horovitz, 57]; *Sefer hakol-bo* 2; and *Maharil, Hilkhot tefilah* 6, who considers both of these blessings, together with that recited over washing one's hands, "all as a single blessing").

50 A halakhic question has often been raised regarding those who are not capable of reciting one or another of these blessings. By way of example, I shall quote the comments of the Tosafists who distinguish between the blessings "Who gives understanding to the rooster" and "Who clothes the naked." The former is to be recited even if one did not actually hear the rooster crow (כי דאין ברכה זו אלא להבחנה על הנאת האורה שהתרנגול מבחין והוא נהנה מן האור, "for this blessing seeks only to mark the perception of the light by the rooster that benefits from the light" [Tosafot to *b.Ber.* 60b, relating to the words, "On hearing"]), while the latter need not be recited by a person lying on his bed who has not yet gotten dressed (also see *b.Ber.* 60b, relating to the words, "On placing"). As for the blessing, "Who opens the eyes of the blind," the Tosafists state: דכולי עלמא בעי שיהנה מן האורה, "For everyone wishes to enjoy the light" (*b.Ber.* 60b), quoting *b.Meg.* 28a, according to which a blind person enjoys the capacity of sight of others and therefore reasons: רואין אותי ומצילין אותי מן הפחתין ומן הקוצין ומן הברקנין, "[people] see me and save me from pits and thorns and barbs." Hence the Tosafists argue that a blind person must also recite the blessing, פוקח עיוורים, "Who opens the eyes of the blind."

As we know, post-talmudic *halakhah* did not adopt the talmudic manner of reciting the blessings. During the early Islamic period, concern was raised by the Baylonian *geonim* that the hands of the awakening person might have become ritually impure during sleep. A responsum of Rav Natronai Gaon, quoted with certain changes in *Seder Rav Amram*, notes:

> אמרו חכמים ב„הרואה מקום" כדפתח עיניה מאי אמר כי לביש מאי אמר וכולי, ומשמע דכל אחת ואחת לומרה בעיתה ובמקומה, אלא משום הטינו[ף כך ה]לכה: כיון שנינער אדם משנתו אסור לברך אפילו ברכה אחת עד שירחוץ ידיו [כמו שנא'] הכון לקראת אלהיך ישראל.

> The Sages said in [chapter] "He who sees a place" (*b.Ber*. 60b): When he opens his eyes, what must he say; When he gets dressed, what must he say, etc. . . . meaning that each of these blessings must be recited at its proper time and place. But because of impurity, this is the *halakhah*: once a person has awakened from his sleep, he may not recite even a single blessing until he has washed his hands [as it is written], *Prepare to meet your God, O Israel* (Amos 4:12).[51]

Thus the person awakening is required to wash his hands and attend to his bodily needs before reciting all of the blessings together as a complete sequence rather than singly, upon performing each individual morning action. The custom of reciting the Morning Ritual as a single unit in the synagogue has been the practice of most Jewish communities since shortly thereafter.[52]

51 *Responsa of Rav Natronai*, 107; cf. *Seder Rav Amram Gaon*, 2. On this issue, see Meir Havatzelet, "The Development of the Order of the Morning Blessings," *Talpiyot* 8 (2001) 54–61.

52 A gloss to *Seder Rav Amram* (ed. Goldschmidt, 2) notes that this is the custom of "all the Jews in Spain." There have, however, been those who opposed this ruling, most prominently Maimonides, who commented: "These eighteen blessings have no fixed time, but are recited each over the action to which the blessing relates" (*Mishneh torah*, *Hilkhot tefilah venesi'at kapayim*, 7:9). Maimonides is clearly aware of the prevailing custom of his time, but rejects this:

> נהגו העם ברוב ערינו לברך ברכות אלו זו אחר זו בבית הכנסת בין נתחייבו בהן בין לא נתחייבו בהן וטעות הוא ואין ראוי לעשות כן ולא יברך ברכה אלא אם כן נתחייב בה.

> People in most of our cities have been accustomed to reciting these blessings in sequence in the synagogue, whether they had been obliged to recite them or not. This is an error; it is not proper to behave this way. A person should not recite a blessing unless he has been obliged to do so.

As noted, Maimonides' ruling on this matter (and that of Isaac Alfasi before him; see *Sefer ha-halakhot* 21b) was not accepted. It is interesting to note in this context that R. Avraham, Maimonides' son, took his father's approach a step further, adding a requirement that the identity blessings ("Who did not make me a gentile, woman, slave") should also be recited upon seeing such persons (Avraham Haim Freeman, ed., *Responsa of Rabam* [Jerusalem: Mekize Nirdamim, 1938]

Over time, the blessings of the Morning Ritual thereby came to be viewed simply as the first of the hundred blessings a Jew is required to recite each day; they no longer belonged to the category of occasional blessings.[53] Does this mean that the entire content of this article is no longer relevant to today's worshippers as they recite the Morning Ritual? That is, has any affinity between the sequential blessings in the synagogue and the talmudic Morning Ritual, which seeks to transfer the reciter in practical terms from the nocturnal domain to the diurnal domain, been broken? I would suggest that the connection with these actions indeed remains present on the connotative level, or, at least, through the study of the sources, even if the blessings are no longer recited in the manner in which they were originally cast.

Even if the spirit of daily creation and rebirth is weakened when the blessings are recited in the manner that has now become customary, it still flows within them, helping the individual to set down roots in their daily reality and work after a night of sleeping.

---

83 [120–26]; Nissim Danah, ed., *Sefer hamaspiq* [Ramat Gan: Bar Ilan Univ. Press, 1989] 246–47). On this matter, see Naftali Wieder, *The Formation of Jewish Liturgy in the East and the West* (2 vols.; Jerusalem: Machon Ben-Zvi, 1998) 1:199–206 (Heb.); Mordechai Akiva Friedman, "*Reshimot talmid beveit hamidrash harambam be'emunot vede'ot uvahalakha*," *Tarbiz* 62 (1993) 563–69.

53 Since the morning blessings open the lists of the hundred blessings to be recited daily (in their various permutations), many early medieval sources simply use the expression "one hundred blessings" to refer to the liturgical unit of the Morning Ritual (see Wieder, *The Formation of Jewish Liturgy*, 1:281–84).

# Addenda to Isaacs's *Catalogue of the Medical and Para-Medical Manuscripts in the Cambridge Genizah Collection* Together With the Edition of Two Medical Documents T-S 12.33 and T-S NS 297.56

FRIEDRICH NIESSEN
*Cambridge University Library*

EFRAIM LEV
*University of Haifa*

Since the publication of *Medical and Para-medical Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections* in 1994,[1] many more medical fragments have come to light. The present updated list includes the documents of the Arabic Series catalogued by Baker and Polliack,[2] the documents of the New Series catalogued by Shivtiel and Niessen[3] and other hitherto unpublished items. The intention is to make the information about medical documents from the Cairo Genizah available for scholars especially interested in the research of the history of medieval Arabic and Jewish medicine and pharmacology.

The Cairo Genizah is a unique source for the history of Mediterranean countries from the eleventh through the fourteenth centuries. More than 200,000

1 Haskell D. Isaacs and Colin F. Baker, *Medical and Para-medical Manuscripts in the Cambridge Genizah Collection*, Cambridge University Library Genizah Series, 11 (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994).

2 Colin F. Baker and Meira Polliack, *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections: Arabic Old Series (T-S Ar. 1a–54)*, Cambridge University Library Genizah Series, 12 (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001).

3 Avihai Shivtiel and Friedrich Niessen, *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections: Taylor-Schechter New Series*, Cambridge University Library Genizah Series, 14 (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006).

documents, mainly in Hebrew, Aramaic, Judaeo-Arabic and Arabic, were stored in the Genizah of the Ben Ezra synagogue in Fusṭāṭ (Old Cairo) for centuries. At the end of the nineteenth century, around 140,000 Genizah documents have been transferred to Cambridge and became the Taylor-Schechter Genizah Collection.[4]

The first research was focused on biblical, liturgical and historical texts. In the second stage, scholars in the field of socio-cultural history turned their attention to other manuscripts. The importance of medical and pharmacological items, usually mentioned under different subjects such as trade, occupations etc., was appreciated only recently. So far, only a few articles on the medical and paramedical aspects of the Cairo Genizah have been published, for example, by Colin Baker, Albert Dietrich, Paul Fenton, Haskell Isaacs[5] and Goitein.[6] A few items in Moshe Gil's books hint at the medical uses of substances and the trade in them.[7]

Isaacs, who in his catalogue *Medical and Para-Medical Manuscripts in the Cambridge Genizah Collection* paved the way to the rich materials, deals in his introduction briefly with the medical professions, as mentioned in Genizah texts, and gives a short description of 1,616 fragments dealing with medicine proper, pharmacy, popular medicine, para-medicine, magical practices and historical documents that discuss the social background of the medical profession.[8]

Isaacs was impressed by the high number of fragments relating to medicine

4 Stefan C. Reif, *A Jewish Archive from Old Cairo: The History of Cambridge University's Genizah Collection*, Culture and Civilisation in the Middle East series (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000) 1–12.

5 Colin F. Baker, "A Note on a Arabic Fragment of Ibn Buṭlān's The Physicians' Dinner Party from the Cairo Genizah," *JRAS* 3:2 (1993) 207–13; "Judaeo-Arabic Material in the Cambridge Genizah Collections," *BSOAS* 58 (1995) 445–54; "Islamic and Jewish Medicine in the Medieval Mediterranean World: the Genizah Evidence," *Journal of the Royal Society of Medicine* 89 (1996) 577–80. Albert Dietrich, *Zum Drogenhandel im Islamischen Ägypten* (Heidelberg: C. Winter, 1954). Paul Fenton, "The Importance of the Cairo Genizah for the History of Medicine," *Medical History* 24 (1980) 347–48. Haskell D. Isaacs, "A Medieval Arab Medical Certificate," *Medical History* 35 (1991) 250–57.

6 Shlomo D. Goitein, *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah* (6 vols.; Berkeley: Univ. of California Press, 1967–88); "The medical profession in the light of the Cairo Genizah documents." *HUCA* 34 (1963) 177-194.

7 Moshe Gil, *Palestine During the First Muslim Period* (3 vols.; Tel-Aviv: Tel Aviv Univ. Press, 1983) (Heb.); *A History of Palestine 634–1099* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992); *In the Kingdom of Ishmael* (4 vols.; Jerusalem: Mossad Bialik, 1997) (Heb.).

8 Isaacs and Baker, *Medical and Para-medical Manuscripts.* Reviews of Isaacs's catalogue can be found in: L. I. Conrad, *BSOAS* 59 (1996) 136–37; S. S. Kottek, *Bulletin of the History of Medicine* 70 (1996) 310; O. Kahl, *JSS* 41 (1996) 176–77; Y. T. Langermann, *JQR* 97 (1996) 200–201; P. B. Fenton, *REJ* 156 (1997) 392–95; D. G. Hirsch, *MESA Bulletin* 30 (1996) 210; S. Shaked, *JAOS* 117 (1997) 615–16.

and pharmacology, since he discovered that they included the instructions "needed by those who practiced the profession as well as by those who assisted them as pharmacists, herbalists and bone-setters."[9] His catalogue was the result of almost a decade of screening the Taylor-Schechter Collection; it provides an important tool for researchers in several fields such as trade, commerce and above all, the history of medicine and pharmacology.

166 new fragments dealing with medical and para-medical issues have come to light since the publication of *Medical and Para-Medical Manuscripts* in 1994, due to the continuation of research focusing on medical aspects of the Genizah[10] and the publication of the catalogue of the Arabic Old Series[11] and the catalogues of the New Series[12] and the Additional Series.[13] The significance of the new material lies not merely in the increase in number and in data that have become available, but also in the fact that new insights have been possible in the nature of fragments already known.

We have transcribed all the documents listed in the *addenda* and intend to publish some of the newly discovered pieces in the near future; the rest will remain unpublished, mainly due to the small size and poor condition of the fragments.

The present updated list provides new bibliographical information for the attention of scholars and researchers in the field of history of medicine and pharmacology.

## Method of Describing the Fragments

Our description of the fragments follows the method established by the editors of the catalogues of the Cambridge Genizah Collection. The entries are arranged as follows:

Class mark
Size and number of lines
Physical description (material, number of leaves and condition)
Description of handwriting
Languages contained in the manuscript
General description of contents
Names and/or places mentioned
Complementary information
Bibliographical information

9 Isaacs and Baker, *Medical and Para-medical Manuscripts*, vii.

10 Efraim Lev and Zohar Amar, *Practical Materia Medica of the Medieval Eastern Mediterranean According to the Cairo Genizah* (Leiden: Brill, 2007).

11 Baker and Polliack, *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts.*

12 Shivtiel and Niessen, *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts.*

13 Niessen's forthcoming catalogue.

We have also distinguished between books, notebooks, prescriptions and lists of *materia medica* on one hand, and letters, magical texts and amulets on the other.[14] This distinction is important for researchers: whereas lists, prescriptions, magical texts, amulets and letters are clear evidence for the practical use of the medical techniques and *materia medica* and the existence of certain diseases and their treatment among the Jewish community in Old Cairo, books have a more "international" character, for they could have been written in one part of the Arab world, copied elsewhere and used in Egypt according to the medical needs and pharmaceuticals available. Notebooks were usually copied from books for practical or personal use and therefore can be regarded as between "theory" and "practice."[15]

If a fragment can already be found in other catalogues,[16] references to size and number of lines, the physical description and description of handwriting are omitted; we only indicate the languages and give a brief description of the contents, unless additions or corrections have deemed necessary.

## Manuscript Descriptions

1 T-S K25.88
2 leaves; a) 12.7 x 7.8; 8 lines (recto), verso is blank; b) 12.2 x 7.5; 4–5 lines; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Quasi-medical document, listing names and headed אלעטארין "the perfumer"
Names mentioned: Barakāt, Bū Saʿīd, Bū al-Ḥasan

2 T-S K25.211
18.8 x 21.2; 11 lines (recto), verso is blank; Judaeo-Arabic, Arabic, Hebrew, Aramaic
Quasi-medical: magic text (amulet), including prayers

14 Efraim Lev, "Work in Progress – the Research of Medical Knowledge in the Cairo Genizah – Past, Present and Future," in Stefan C. Reif, ed., *The Written Word Remains* – The Archive and the Achievement (Cambridge: Taylor-Schechter Genizah Research Unit at Cambridge Univ. Library, 2004) 37–51.

15 Efraim Lev and Zohar Amar, "Medieval Materia Medica – Practice vs. Theory – the Case of the Cairo Genizah," *Medical History* 51 (2007) 507–26.

16 Malcolm C. Davis, *Hebrew Bible Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections: Volume 2: Taylor-Schechter New Series and Westminster College Cambridge Collection*, Cambridge University Library Genizah Series, 2/2 (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1980). Robert Brody, *A Hand-List of Rabbinic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections: Volume 1: Taylor-Schechter New Series*, Cambridge University Library Genizah Series, 5 (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998). Baker and Polliack, *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts*.

3 T-S 8J14.3
16.4 x 12.4; 17 lines + marginalia (recto), 11 lines + 3 lines inverted (verso); paper, 1 leaf; torn at lower margin; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Quasimedical-magical prescription for the establishment of the celestial sphere (*ʿiqāmat al-falak*)
Reif (1988) 119; Jefferson-Hunter (2004) 75

4 T-S 8J15.20
18.2 x 13.2; 14 lines (recto), 12 lines (verso); paper, 1 leaf; one small hole, rubbed in places; semi-cursive script; Judaeo-Arabic, Hebrew
Judaeo-Arabic/Hebrew: letter to a notable (recto); Judaeo-Arabic: medical prescription for the treatment of cough (verso)
Reif (1988) 119; Jefferson-Hunter (2004) 76

5 T-S 13J6.14
26.2 x 17.8; 28 lines (recto), 12 lines (verso); paper, 1 leaf; semi-cursive script, Arabic script; Hebrew, Judaeo-Arabic, Arabic
Hebrew/Judaeo-Arabic: *ketubbah*; Arabic: medical prescriptions (verso); ingredients include sandalwood, agaric, scammony and myrobalan
Reif (1988) 163; Jefferson-Hunter (2004) 106

6 T-S 12.33
23.3 x 20; 17 lines (recto), 6 + 6 + 7 + 4 + 1 lines (verso); paper; torn, with holes, rubbed; semi-cursive script with sporadic Tiberian and Arabic vocalization, square script with sporadic Tiberian vocalization; Judaeo-Arabic, Hebrew
Prescription (recto); simples mentioned include myrobalan, Syrian borage, endive and licorice
Reif (1988) 228

7 T-S Ar.1C.7
Hebrew, Judaeo-Arabic, Arabic
Hebrew: Ps 116:12–15; Arabic: medical prescription; jottings
Baker-Polliack (2001) 21

8 T-S Ar.20.16
Arabic, Hebrew, Judaeo-Arabic
Prescription, including ingredients such as fresh rose, chicory, cold water, and measurements (dirham) (recto); jottings (verso)
Baker-Polliack (2001) 86

9 T-S Ar.29.137
Arabic
Recipe (recto); list of *materia medica*, including almond, and measurement (*raṭl*) (verso)
Baker-Polliack (2001) 183

10 T-S Ar.29.179
Judaeo-Arabic
Illegible (recto); Arabic lists of *materia medica*, including a shrubby saltbush (verso)
Baker-Polliack (2001) 186

11 T-S Ar.30.219
Judaeo-Arabic
Business accounts including lists of *materia medica*, including myrobalan, saffron, wax, camel thorn, and amounts
Baker-Polliack (2001) 204; Reif (1988) 189

12 T-S Ar.30.225
Judaeo-Arabic
Shopping list for Thursday and Friday, including ingredients which sometimes serve as *materia medica*, such as wax, pepper, saffron
Baker-Polliack (2001) 205

13 T-S Ar.30.239
Judaeo-Arabic
Jottings of medical recipes (recto); description of Jewish marriage ceremony, contains also some jottings (verso)
Baker-Polliack (2001) 206

14 T-S Ar.30.243
Hebrew, Judaeo-Arabic
Hebrew aphorisms; fol. 1 verso: Medical book: Judaeo-Arabic aphorisms, contains also three lines of Arabic jottings
Baker-Polliack (2001) 206

15 T-S Ar.34.146
Arabic, Judaeo-Arabic
Jottings of *materia medica*, including grapes and hemp, and measurements
Baker-Polliack (2001) 245

16 T-S Ar.34.159
Judaeo-Arabic
Jottings of *materia medica*, including carnation, pepper
Baker-Polliack (2001) 245

17 T-S Ar.35.59
Hebrew, Judaeo-Arabic
Jottings of the Hebrew alphabet and *materia medica*, including carnation, cardamom, sesame, sandalwood
Baker-Polliack (2001) 259–60

18 T-S Ar.35.78
Arabic, Judaeo-Arabic
Arabic: part of a mathematical text; Judaeo-Arabic: jottings of a medical text, including purple, seeds, water and measurements (margins)
Baker-Polliack (2001) 261

19 T-S Ar.35.82
Judaeo-Arabic, Hebrew
Shopping list, including food and *materia medica*, such as aubergine, melon, radish, lemon, basil, gum arabic, Jew's mallow
Baker-Polliack (2001) 261

20 T-S Ar.35.91
Arabic
Medical text
Baker-Polliack (2001) 261

21 T-S Ar.35.137
Arabic
List of *materia medica*, including pepper, pudding-pipe tree, frankincense, mastic, cherry, myrtle, and measurements (*raṭl*, dirham, ounce)
Baker-Polliack (2001) 264

22 T-S Ar.35.226
Arabic
Note book with medical recipes and measurements; many of the recipes have been crossed out
Baker-Polliack (2001) 269

23 T-S Ar.35.227
Arabic, Judaeo-Arabic
Arabic: document (recto); Judaeo-Arabic: list of *materia medica*, including rose water, licorice, asphalt, butter, saffron, yellow pond lily, berberry, and measurements (verso)
Baker-Polliack (2001) 269

24 T-S Ar.35.248
Hebrew, Judaeo-Arabic
Hebrew: possibly a liturgical text (recto); Judaeo-Arabic: part of a medical prescription (verso)
Baker-Polliack (2001) 270

25 T-S Ar.35.295
Arabic
Part of a medical recipe, including measurements (dirham) (recto); jottings and scribblings (verso)
Baker-Polliack (2001) 273

26 T-S Ar.35.344
Arabic
List of *materia medica*, including mercury, aloe, chalk, tamarind, salt, sulphur
Baker-Polliack (2001) 276

27 T-S Ar.35.388
Arabic
List of *materia medica*, including salt, sulphur, clay, potash, cotton
Baker-Polliack (2001) 279

28 T-S Ar.37.127
Judaeo-Arabic
Poems; fol. 2 recto: Medical book: pharmacopoeia
Baker-Polliack (2001) 298

29 T-S Ar.37.153
Hebrew, Judaeo-Arabic
Fol. 1 recto: poems of Ibn Gabirol; fol. 2 recto contains part of a medical text written in Arabic script
Baker Polliack (2001) 300; Reif (1988) 191

30 T-S Ar.38.5
Arabic
Contents page of a medical textbook
Baker-Polliack (2001) 308

31 T-S Ar.38.29
Arabic
List of books belonging to Abū Saʿīd ibn Lāwī, containing mainly medical titles, some from the works of Hippocrates (*kutub Buqrāṭ*) (recto); recipe, including *materia medica* such as Iraqi alum, gall-nut, Andarānī salt, coriander, henna, Persian green vitriol; some Hebrew and Arabic jottings (verso)
Baker-Polliack (2001) 309

32 T-S Ar.38.76
20 x 34.8, single leaf width 17.3–17.5, 15–17 lines; vellum, 2 leaves (bifolium), torn, with holes, stained, faded; Arabic script; Medical book: Arabic Tractate on poisonous toadstools and their antidotes
Jefferson-Hunter (2004) 143

33 T-S Ar.38.78
Arabic
Paramedical work on food and diet
Baker-Polliack (2001) 313

34 T-S Ar.42.15
Arabic, Hebrew
Fragment telling of the death of Aristotle in Chalcis aged 68; around the margins there are names of ingredients for a pharmacological preparation in Hebrew, including olive oil, natron, lac, turmeric, pear, and indicating that the manuscript may have been owned by a pharmacist
Baker-Polliack (2001) 374

35 T-S Ar.43.28
Judaeo-Arabic
Pharmacological note book, dealing with the cure of acne
Baker-Polliack (2001) 390

36 T-S Ar.46.97
Judaeo-Arabic
Letter: request for medical guidance with Maimonides's advice (autograph) on the verso, mentioning lemon, almond, common fennel
Baker-Polliack (2001) 437; Reif (1988) 193

37 T-S Ar.47.145
Judaeo-Arabic, Hebrew
Judaeo-Arabic: version of a Rabbi's testament headed רציוה ר׳ הקדוש; also part of a medical book dealing with the senses and quoting Galen (קאל גלינוס)
Baker-Polliack (2001) 463

38 T-S Ar.49.60
Hebrew, Arabic
Arabic: jotting of a medical text concerning fevers (recto); Hebrew: *m.Ber.* 1:1 (pen trials) (verso)
Baker-Polliack (2001) 494

39 T-S Ar.50.18
Hebrew, Aramaic, Judaeo-Arabic
Laws of *sheḥiṭah*, followed by a medical text, listing vegetal ingredients such as raisin, pomegranate, pistacio, almond, hazelnut, myrtle, Christ's thorn jujube, common jujube, and quoting Ps 144:15 and Exod 14:30–15:18 (beginning and end) (recto); *midrash*, quoting Gen 12:13 and Prov 31:10 (verso)
Baker-Polliack (2001) 503

40 T-S Ar.50.171
Judaeo-Arabic
Note book, listing *materia medica* including honey, mastic, frankincense, ben tree, radish, coriander
Baker-Polliack (2001) 513

41 T-S misc.28.221
19 x 17.8; 25 lines; vellum; 1 leaf; Hebrew
Medical philosophy, pointing out analogies between works of creation (stars, plants) and the organs of the human body and human character

42 T-S misc.34.24
23.6 x 32.2, single leaf width 16.1, 19–22 lines + marginalia; paper, 2 leaves (bifolium), torn, badly stained in places; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Maimonides, *Treatise on Sexual Intercourse* (autograph)
Some crossings out; interlinear corrections/additions; belongs with T-S Ar.44.51, 79
Isaacs (1994) 47; Jefferson-Hunter (2004) 178

43 T-S NS 34.28
8.7 x 8.2; 9–12 lines; paper; 1 leaf; badly damaged and faded; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Medical text

44 T-S NS 34.145
13.4 x 9 8; 16 lines; paper; 1 leaf; faded; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Unidentified (medical text?)

45 T-S NS 34.153
7.2 x 7.4; 8–9 lines; paper; 1 leaf; badly damaged, torn, stained; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Medical text (?)

46 T-S NS 37.21
10.4 x 10.7; 8 lines + marginalia; paper; 1 leaf; damaged, torn, badly faded; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Unidentified (medical text?)
Belongs with T-S NS 37.73

47 T-S NS 37.73
4.8 x 3.8; 5 lines; paper; 1 leaf; badly damaged, torn, faded; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Unidentified (medical text?)
Belongs with T-S NS 37.21

48 T-S NS 38.37
18.5 x 11.4; 25 lines; paper; 1 leaf; damaged, badly torn, holes in places, faded; semi-cursive script and square script; Judaeo-Arabic, Hebrew
Medical text concerning drugs

49 T-S NS 66.46
Hebrew, Judaeo-Arabic
Hebrew: Deuteronomy 9:26–11:6; Judaeo-Arabic: medical prescription against the effect of snake-bite, mentioning sulphur
Davis (1980) 166; Reif (1988) 312

50 T-S NS 70.27
14 x 27.6, single leaf width 13.8; 6–7 lines; paper; 2 leaves (bifolium); damaged, top is torn away, rubbed, faded; semi-cursive script with sporadic Tiberian vocalization; Judaeo-Arabic
Medical text (?)

51 T-S NS 83.28
18.5 x 10.3; 12 lines + marginalia (recto), 4 lines written transversely in relation to the main text (verso); paper; 1 leaf; good condition, faded; Arabic script; Arabic
Medical text (recto); medical prescription, mentioning Kabulic myrobalan, white agaric, turbith and Chinese rhubarb (verso)

52 T-S NS 90.63
14 x 9; 13 lines (recto), verso is blank; paper; 1 leaf; damaged, stained; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Medical book: various methods of cleaning and disinfecting utensils, depending on their material

53 T-S NS 91.6
21.5 x 19.7; 16 lines + 8 lines inverted (recto), 23 lines (verso); paper; 1 leaf; stained, faded; Arabic script, semi-cursive script; Judaeo-Arabic, Arabic
Notebook: medical prescriptions, including alum, arsenic, zinc, *kuḥl*, hematite, rose water, for various diseases, including eye disease
Jefferson-Hunter (2004) 228

54 T-S NS 91.77
17.7 x 13.3; 17 lines (?) + marginalia; paper; 1 leaf; damaged, torn, badly rubbed and faded; semi-cursive script with sporadic Tiberian vocalization; Judaeo-Arabic
Medical text

55 T-S NS 97.55
3.2 x 4.7; 3–4 lines; paper; 1 leaf; torn, stained; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Notebook: pharmacopoeia referring to lemon, sugar and sweet almonds

56 T-S NS 102.111
18 x 17.4; 12–21 lines; paper; 1 leaf; damaged, with holes, stained; semi-cursive script, Arabic script; Hebrew, Arabic
Hebrew: poem (recto); Arabic: medical text referring to asphyxia, mentioning pain and fever (verso)

57 T-S NS 108.28
15 x 21.4, single leaf width 11.6; fol. 1: 25–26 lines + marginalia; fol. 2: 6–10 lines; paper; 2 leaves (bifolium); damaged; semi-cursive script, Arabic script; Hebrew, Judaeo-Arabic, Arabic
Hebrew: podems of Solomon ibn Gabirol with Judaeo-Arabic headings *wa-lahu ayḍan* (fol. 1); Arabic: (medical) prescription and jottings (fol. 2)
Name mentioned: Solomon *ha-qaṭan* (Solomon ibn Gabirol);
Reif (1988) 326

58 T-S NS 108.139
11.3 x 7.4; 16 lines + 3 inverted lines + marginalia (recto), 12 lines (verso), verso is inverted in relation to recto (Hebrew); paper; 1 leaf; damaged, torn, holes in places, stained, rubbed; semi-cursive script, Arabic script; Arabic, Hebrew
Arabic: medical text dealing with muscle pain (inter alia); Hebrew: poetry

59 T-S NS 110.155
14.8 x 20.6, single leaf width 10.3; 17–32 lines; paper; 2 leaves (bifolium); torn, with holes, stained, rubbed, faded; semi-cursive script (by two different hands); Hebrew, Judaeo-Arabic
Hebrew: poems; Judaeo-Arabic: medical text on pregnancy, formation of the embryo and delivery

60 T-S NS 111.115
16.9 x 24.2, single leaf width 12.1; 13–18 lines + marginalia; paper; 2 leaves (bifolium); damaged, torn, with holes, badly stained, rubbed; semi-cursive script, Arabic script; Hebrew, Arabic
Hebrew: *piyyuṭim*; Arabic: perhaps pharmacopoeia (in the margin)

61 T-S NS 139.31
12.4 x 8.1; 6–7 lines + marginalia; paper; 1 leaf; slightly rubbed; square script, semi-cursive script; Judaeo-Arabic, Hebrew
Hebrew: *piyyuṭ* (recto); Judaeo-Arabic: pharmacopoeia, including egg shells and fresh donkey's dung used for stopping bleeding, mentioning also henna, camphor and wheat (verso)

62 T-S NS 156.166
22.6 x 10.7; 24 lines (recto), Hebrew: 10 lines + marginalia, Arabic: 7 lines (verso); paper; 1 leaf; damaged, badly stained and rubbed, faded; semi-cursive script, Arabic script; Hebrew, Arabic
Hebrew: liturgical text; Arabic: medical text

63 T-S NS 159.47
15.3 x 18.4; 10–12 lines; paper; 2 leaves (bifolium); severely damaged, holes in places, stained; semi-cursive script with sporadic Tiberian and Arabic vocalization; Judaeo-Arabic
Medical book: narrative on a medical theme

64 T-S NS 168.20
17.3 x 13.4; 19 lines; paper; 1 leaf; torn and badly rubbed; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Philosophical-medical text, discussing the relationship between the humours and the faculties of the soul

65 T-S NS 172.3B
12.7 x 8.6; 7 lines + interlinear lines + marginalia (recto), 16 lines + marginalia (verso); paper; 1 leaf; damaged, torn, badly stained; semi-cursive script with sporadic Tiberian vocalization and square script; Judaeo-Arabic, Hebrew
Miscellaneous, quoting Is 40:31; Job 8:7; Prov 3:26; Ps 20:6 (recto); recipe (verso)
Two marginal lines verso are written in a larger square script

66 T-S NS 187.5
14 x 9.5; 14 lines (?); paper; 1 leaf; severely damaged, holes in places, badly stained and rubbed, faded; square script (*alef/lamed* ligatured) with sporadic Tiberian vocalization; Judaeo-Arabic
Unidentified (medical text?)
The heading [. . .]*ī bāb* is written in a larger square script

67 T-S NS 190.25
20.5 x 14.3; 22 lines; paper; 1 leaf; damaged, torn and badly rubbed; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Medical text on stomach-ache

68 T-S NS 190.26
8.7 x 21; 9 lines with catchword; paper; 2 leaves (bifolium); badly torn and stained; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Medical book: diagnosis and treatment of various diseases, eye and skin disease (inter alia), mentioning natron

69 T-S NS 190.53
11.3 x 14.5; 5–7 lines; paper; 1 leaf; stained and damaged, upper section missing; semi-cursive script, Arabic script; Judaeo-Arabic, Arabic
Arabic: end of a letter with greetings to various people (recto); Judaeo-Arabic: pharmacopoeia (verso)

70 T-S NS 190.60
6.3 x 6.7; 6 lines; paper; 1 leaf; torn, badly stained and rubbed; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Part of a medical text

71 T-S NS 194.70
16.3 x 19.1; 25 lines (written transversely in relation to the main text) + marginalia (recto), 20–22 lines + marginalia (bifolium?) (verso); paper; 1 leaf (re-used as bifolium); severely damaged, holes in places, badly stained and rubbed; semi-cursive script with sporadic Tiberian vocalization by two different hands, Arabic script; Hebrew, Judaeo-Arabic, Arabic
Hebrew: catena of biblical verses (Prov 29:14; Ps 97:11; 41:2; 146:5; 37:11; 1 Sam 10:24; Mal 2:6), followed by a poem/*piyyuṭ* (recto) and probably the names of the sender and addressee (verso); Judaeo-Arabic/Arabic: medical recipes for the treatment of swellings (verso and recto in the margin)
Names mentioned: Netanel ha-Levi, Berakhot ha-Levi b. R. Joseph b. R. Shimʿon

72 T-S NS 202.69
12.6 x 18.7; fol. 1 is blank, fol. 2: 14 lines (recto), verso is blank; paper; 2 leaves (bifolium); damaged, holes in places, stained; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Medical text on ophthalmology

73 T-S NS 210.29
Judaeo-Arabic
Part of a medical book probably dealing with antidotes for various poisonous foods and drinks
Brody (1998) 102

74 T-S NS 222.37
12.3 x 12.5; 11–13 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, top is missing, stained and rubbed; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Medical text (anatomy?)

75 T-S NS 224.134
4.2 x 16.6; 4 lines + marginalia (recto), 19 lines written transversely in relation to the main text (verso); paper; 1 leaf; severely damaged, torn, narrow strip, holes in places, stained, re-used paper, two layers of paper; semi-cursive script with sporadic Arabic vocalization; Judaeo-Arabic
Possibly a medical text that recommends the body to be wiped with a towel but advises against it being washed and massaged

76 T-S NS 224.141
13.5 x 10; 13–14 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, top is missing, holes in places, stained, rubbed; semi-cursive script, Arabic script; Judaeo-Arabic, Hebrew, Arabic
Magical text, including a recipe of various spices, quoting biblical and qur'ānic verses to be recited
Name mentioned: Sulaymān

77 T-S NS 224.149
12.8 x 17; fol. 1: 17–18 lines; fol. 2: 14 lines (recto), 22 lines (verso); paper; 2 leaves (bifolium); damaged, holes in places, stained, faded; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Notebook: narrative, including a discussion on astronomical phenomena, mentioning the sun, the moon and several names of Mercury (*hirmas*, *ʿuṭārid*) and inorganics, including salt, sea water, white sulphur, sulphur
Name mentioned: Alexander (the Great); places mentioned: Persia, India

78 T-S NS 225.108
7.3 x 13.5; 10–11 lines; paper; 1 leaf; torn, faded and stained; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Instructions for the preparation of drugs (notebook of recipes), mentioning pure rose water and wax

79 T-S NS 226.118
3.8 x 5.8; 5 lines (recto), verso is blank; paper; 1 leaf; torn and stained; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Unidentified (medical text?)

80 T-S NS 228.20
16 x 11.7; 20–21 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, holes in places, stained; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Medical book: recipe

81 T-S NS 234.66
8.3 x 6.4; 5 lines; paper; 1 leaf (fragment); severely damaged, torn, holes in places, stained; Arabic script; Arabic
Unidentified (medical text)

82 T-S NS 244.4
20.3 x 17.7; fol. 1: 5–6 lines; fol. 2: 18 lines + marginalia; paper; 2 leaves (bifolium); severely damaged, torn, only little remains of fol. 1, holes in places, badly stained, rubbed and faded; Arabic script, semi-cursive script with sporadic Tiberian vocalization; Arabic, Hebrew
Arabic: unidentified (treatise on medicine?) (fol. 1); Hebrew: *piyyuṭ* (fol. 2)

83 T-S NS 259.16
Judaeo-Arabic
Medical treatise
Brody (1998) 158; Jefferson-Hunter (2004) 267

84 T-S NS 261.125
14.5 x 19.4; 8–9 lines; paper; 1 leaf; badly torn; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Medical text

85 T-S NS 264.27
8.9 x 27; 5–12 lines; paper; 2 leaves (bifolium); torn and rubbed; square script and semi-cursive script; Judaeo-Arabic, Aramaic
Aramaic: document, dated Sunday, 20th Sivan, 1609 Sel. (1288 C.E.) (recto); Judaeo-Arabic: recipe for preparing medication from various ingredients, including rose petals and aloe, and their quantities (verso)
Place mentioned (in document): Fusṭāṭ

86 T-S NS 265.27
9.1 x 17.5; 13–16 lines; paper; 1 leaf; torn, stained and rubbed; square script; Hebrew, Judaeo-Arabic
Hebrew: unidentified (recto); Judaeo-Arabic: medical text (verso)

87 T-S NS 265.62
21.8 x 9.8; 30–32 lines (app.), verso is inverted in relation to recto; vellum; 1 leaf; stained, faded and torn; square script with sporadic Tiberian vocalization; Judaeo-Arabic
Notebook: pharmacopoeia for the treatment of the diseases of liver, spleen, lungs, leprosy; materials mentioned include celery seed, sesame, dried mountain grapes, white potash and honey

88 T-S NS 269.18
9.4 x 11.2; 10–11 lines + catchword; paper; 2 leaves (bifolium); severely damaged, torn, badly stained, rubbed and faded; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Unidentified (medical text ?)

89 T-S NS 273.78
7.7 x 13.3; fol. 1 and fol. 2: 8 lines (recto), 6 lines written transversely in relation to the main text (verso); paper; 1 leaf, re-used as bifolium; damaged, stained, badly rubbed; square script, Arabic script; Hebrew, Arabic
Hebrew: poem; Arabic: medical text

90 T-S NS 275.159
6.6 x 11.6; 15 lines + marginalia (recto), 5 lines (verso), verso is inverted in relation to recto; paper; 1 leaf; damaged, holes in places, stained, rubbed, faded; semi-cursive script with Tiberian vocalization of most of the Hebrew portions, Arabic script; Hebrew, Arabic
Hebrew: *piyyuṭ* (recto); Arabic: unidentified (part of a treatise dealing with medicine?) (verso)
The spirant *bgdkft* letters are marked with *rafeh*

91 T-S NS 279.57
Hebrew, Judaeo-Arabic
Hebrew: Num 31:9–13 (recto) and 31:12; Judaeo-Arabic: list of *materia medica*, including laudanum, licorice, aloe, marsh mallow, purslane,
Davis (1980) 278; Reif (1988) 350

92 T-S NS 281.158
Hebrew, Judaeo-Persian
Hebrew: catena of biblical quotations, mainly Isaiah; Judaeo-Persian: medical recipe mentioning violet seeds and zinc
Davis (1980) 300; Reif (1988) 355

93 T-S NS 297.11
21 x 27.5; 19 lines; paper; 2 leaves (bifolium); with holes, badly stained, rubbed, faded; Arabic script; Arabic
Medical book: discussion of the medical-pharmacological value of plants

94 T-S NS 297.39
21.4 x 14.7; 20 lines; paper; 1 leaf; torn, with holes, stained and rubbed; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Book on pharmacopoeia: on spices and their various colours, preparation of drugs

95 T-S NS 297.48
13.5 x 19; 4–13 lines + marginalia; paper; 2 leaves (bifolium); with holes, badly stained, rubbed, faded; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Notebook on pharmacopoeia, including seven recipes, being abridged versions of Al-Kūhīn al-ʿAṭṭār, *Minhāj al-dukkān*, including rose tablets and pomegranate seed, crab and clay powder

96 T-S NS 297.56
17.4 x 13.5; 10 lines; paper; 1 leaf; damaged, torn, with holes, stained; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Medical book: Al-Sadīd ibn Abū al-Bayān, *Al-dustūr al-bīmāristānī*[17]

97 T-S NS 297.57
20.4 x 14.6; 16 lines (recto), 4 lines with ornaments (verso); paper; 1 leaf; severely damaged, torn, with holes, stained; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Personal letter referring to medicines

98 T-S NS 297.58
22 x 15.5; 19 lines (recto), verso is blank; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, with holes, stained and rubbed; Arabic script; Arabic
Medical text ?
Palimpsest

99 T-S NS 297.62
12.2 x 29.4; 10–12 lines; paper; 2 leaves (bifolium); severely damaged, torn, with holes, stained; Arabic script; Arabic
Medical text

100 T-S NS 297.80
13.5 x 21.6; fol. 1 is blank; fol. 2: 14 lines; paper; 2 leaves (bifolium); severely damaged, torn, with holes, badly stained and faded; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
From a book on medicine
Some words are rubricated

101 T-S NS 297.86
14 x 10.5; 9 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, holes in places, stained, faded; Arabic script; Arabic
Medical text

102 T-S NS 297.88
17.4 x 12.2; 19–20 lines; paper; 1 leaf; damaged, torn with holes, badly stained and rubbed; Arabic script; Arabic
Medical text

17 Paul Sbath, "Al-dustūr al-bīmāristānī: Le formulaire des hôpitaux d'Ibn Abil Bayan: Médecin du Bimaristan annacery au Caire au XIIIe siècle," *Bulletin de l'institut d'Égypte* 15 (1932–33) 43. Efraim Lev, Freidrich Niessen, and Leigh Chipman, "A Hospital Handbook for the Community: Evidence for the Extensive Use of Ibn Abī ʾl-Bayān's al-Dustūr al-bīmāristānī by the Jewish Practitioners of Medieval Cairo," *JSS* (forthcoming).

103 T-S NS 297.114
15 x 22; 12–13 lines; paper; 2 leaves (bifolium); with holes, badly stained and rubbed, faded; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Medical book
Belongs with T-S NS 297.115–18, 120–21, 123, 125–29

104 T-S NS 297.115
15.2 x 21.1; 12–13 lines; paper; 2 leaves (bifolium); damaged, torn, with holes, badly stained and rubbed, faded; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Medical book
Belongs with T-S NS 297.114, 116–18, 120–21, 123, 125–29

105 T-S NS 297.116
14.9 x 11; 12 lines; paper; 1 leaf; damaged, torn, with holes, badly stained and rubbed, faded; Arabic script with sporadic vocalization
Medical book
Belongs with T-S NS 297.114–15, 117–18, 120–21, 123, 125–29

106 T-S NS 297.117
14.8 x 11.1; 12 lines (recto), verso is blank; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, very badly stained, rubbed and faded; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Medical book
Belongs with T-S NS 297.114–16, 118, 120–21, 123, 125–29

107 T-S NS 297.118
14.8 x 11.2; 12 lines (recto), verso is blank; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, very badly stained, rubbed and faded; Arabic script with sporadic vocalization
Medical book
Belongs with T-S NS 297.114–117, 120–21, 123, 125–29

108 T-S NS 297.120
7.9 x 9.8; 6 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, stained, badly rubbed and faded; Arabic script; Arabic
Medical book
Belongs with T-S NS 297.114–18, 121, 123, 125–29

109 T-S NS 297.121
7.2 x 11.1; 6 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, stained, badly rubbed and faded; Arabic script; Arabic
Medical book
Belongs with T-S NS 297.114–18, 120, 123, 125–29

110 T-S NS 297.123
6 x 4.7; 5 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, stained, rubbed, faded; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Medical book
Belongs with T-S NS 297.114–18, 120–21, 125–29

111 T-S NS 297.125
4.4 x 6.2; 4 lines (recto), verso is blank; paper; 1 leaf (fragment); severely damaged, torn, stained, rubbed; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Medical book
Belongs with T-S NS 297.114–18, 120–21, 123, 126–29

112 T-S NS 297.126
4.3 x 5.5; 4 lines (recto), verso is blank; paper; 1 leaf (fragment); severely damaged, torn, stained, slightly rubbed; Arabic script; Arabic
Medical book
Belongs with T-S NS 297.114–18, 120–21, 123, 125, 127–29

113 T-S NS 297.127
6.3 x 5.2; 6 lines (recto), verso is blank; paper; 1 leaf (fragment); severely damaged, torn, stained, slightly rubbed; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Medical book
Belongs with T-S NS 297.114–18, 120–21, 123, 125–26, 129

114 T-S NS 297.128
3.8 x 4.6; 4 lines (recto), verso is blank; paper; 1 leaf (fragment); severely damaged, torn, stained, rubbed; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Medical book
Belongs with T-S NS 297.114–18, 120–21, 123, 125–27, 129

115 T-S NS 297.129
8.3 x 2.3; 4–6 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, stained, rubbed; Arabic script; Arabic
Medical book
Belongs with T-S NS 297,114–18, 120–21, 123, 125–28

116 T-S NS 297.160
14.9 x 26.7; 8 lines; paper; 2 leaves (bifolium); severely damaged, torn, with holes, badly stained and rubbed, faded; Arabic script; Arabic
Medical text (?)

117 T-S NS 297.168
15.3 x 6.1; 10 lines (recto), verso is blank; paper; 1 leaf; torn, with holes, stained; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Medical text, referring to Galen

118 T-S NS 297.170
7.9 x 9.7; 5 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, stained; Arabic script; Arabic
Medical text (?)

119 T-S NS 297.206
19.3 x 12.7; 19–21 lines; paper; 1 leaf; damaged, torn, holes in places, stained, rubbed; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Medical text, referring to food for alleviating pain

120 T-S NS 297.216
9.2 x 13; fol. 1: 7 lines (recto), verso is blank; fol. 2: 4 lines (recto), 7 lines (verso); paper; 2 leaves (bifolium); severely damaged, torn, fol. 2 almost completely missing, holes in places, stained, slightly rubbed; Arabic script, semi-cursive script; Arabic, Judaeo-Arabic
Arabic: medical prescription mentioning beans, almonds, mastic and gum (inter alia); Judaeo-Arabic: unidentified

121 T-S NS 297.222
11.1 x 21.1; 12–13 lines; paper; 2 leaves (bifolium); severely damaged, torn, stained, rubbed, faded; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Treatise on medicine

122 T-S NS 297.232
21.3 x 14; 15–16 lines; paper; 1 leaf; damaged, torn, holes in places, stained, rubbed, faded; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Medical book

123 T-S NS 297.260
12.6 x 12.5; 6–9 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, holes in places, stained, rubbed and faded; Arabic script; Arabic
Two medical prescriptions mentioning seedless raisins, lavender, aniseed and marsh mallow (inter alia)

124 T-S NS 297.262
11.6 x 27.7; 8 lines + marginalia; paper; 2 leaves (bifolium); severely damaged, torn, top is missing, holes in places, badly stained, rubbed and faded; Arabic script with vocalization; Arabic
Medical text, mentioning cauterization
Some words are rubricated

125 T-S NS 297.264
10.4 x 13.9; 11 lines + marginalia; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, top missing, holes in places, stained, rubbed, faded; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Medical text

126 T-S NS 297.266
14.3 x 11.7; 10 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, with holes, badly stained, rubbed, faded; Arabic script; Arabic
Medical text
Some words are rubricated; lines are ruled in red ink

127 T-S NS 297.293
12.5 x 23.1; 8–9 lines; paper; 2 leaves (bifolium); severely damaged, torn, stained, rubbed, faded; Arabic script; Arabic
Medical text

128 T-S NS 297.295
16.4 x 13.1; fol. 1: 18 lines; fol. 2: ? lines; paper; 2 leaves (bifolium); severely damaged, torn, fol. 2 almost completely missing, holes in places, stained, badly rubbed and faded; Arabic script; Arabic
Medical text (?)

129 T-S NS 297.314
3.7 x 5.2; 3–4 lines; paper; 1 leaf (fragment); severely damaged, torn, holes in places, stained and rubbed; Arabic script; Arabic
Unidentified (medical text?)

130 T-S NS 303.13
18.8 x 12.9; 15 lines + marginalia; paper; 1 leaf; rubbed; semi-cursive script with sporadic Arabic vocalization, Arabic script; Judaeo-Arabic, Hebrew, Arabic
Judaeo-Arabic/Hebrew: treatise, referring to Ezekiel's vision of the Divine chariot, quoting Ezek 1:8, 12, 19, 21; Arabic: marginal notes referring to stomach-ache

131 T-S NS 305.152
6.7 x 20; 7–10 lines; paper; 1 leaf; torn, holes in places, stained; Arabic script, Coptic numbers
Medical text (?) (recto), accounts (verso)

132 T-S NS 305.205
14.6 x 6.8; 218–20 lines; vellum; 1 leaf; torn, stained; Arabic script; Arabic
Part of a book referring to decrees given by Muḥammad, including dietary advice

133 T-S NS 306.77
12.5 x 8.9; 12 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, holes in places, stained; Arabic script; Arabic
Medical text referring to pain in the temples

134 T-S NS 306.78
12.4 x 10; 15–16 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, holes in places, stained, rubbed; Arabic script; Arabic
Medical book: folkloristic narrative about the debate between parts of the body
Rubricated

135 T-S NS 306.240
4.7 x 8.3; 5 lines; vellum; 1 leaf; severely damaged, torn, stained, faded; Arabic script; Arabic
Medical text

136 T-S NS 312.69
Judaeo-Arabic
Preface to a medical (anatomical) work, divided into 73 chapters
Brody (1998) 226

137 T-S NS 314.6(B)
21 x 15.3; 15–18 lines; paper; 1 leaf; torn, with holes, stained, faded; semi-cursive script with sporadic Tiberian and Arabic vocalization; Judaeo-Arabic
Notebook, referring to the treatment (recipe) of nerve disease, using barley, lentils, fenugreek, lupin, honey, wine vinegar and the oil of an earthworm found under a bitter orange tree (recto); medical treatise including a quotation from Hypocrates concerning 10 medical crises (verso)

138 T-S NS 314.9
18 x 12.9; 17–18 lines; paper; 1 leaf; torn, holes in places, stained, badly rubbed; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Notebook: astrological/quasi-medical: signs of the zodiac including Scorpio, Sagittarius, Aquarius, Pisces, Cancer and their influence on human beings

139 T-S NS 314.31
10.8 x 10.2; 14–15 lines + marginalia; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, holes in places, stained, rubbed; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Page from a book on medicine, including simples and recipes
Interlinear addition

140 T-S NS 314.35
9.3 x 15.9; 7 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, lower edge is missing, with holes, stained, rubbed, faded; semi-cursive script with sporadic Arabic vocalization; Judaeo-Arabic
Medical text

141 T-S NS 317.31A
Hebrew, Arabic
Hebrew: Pesaḥ Haggadah; Arabic (marginal): referring to the contents of a work on medicine
Brody (1998) 235

142 T-S NS 318.64
29.5 x 19.2; 40–44 lines + marginalia; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, with holes, stained, badly faded; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Probably responsum concerning *materia medica*

143 T-S NS 322.31
4.2 x 4.6; 7 lines; paper; 1 leaf (fragment); severely damaged, torn, rubbed, faded; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Page from a book on medicine, including simples and recipes

144 T-S NS 322.37
18.2 x 13.5; 17 lines + marginalia; paper; 1 leaf; torn, with holes, stained; semi-cursive script, Arabic script; Judaeo-Arabic, Arabic
Medical book: folk medicine, including the use of blood of animals (hare, bear, billy-goat) as treatment of diseases and recipes for ointments

145 T-S NS 322.39
14 x 10; 20 lines; paper; 1 leaf; holes in places, badly stained, slightly rubbed; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Medical book: includes medical instructions for treatment of a sick person
One word is deleted; interlinear corrections

146 T-S NS 324.12
10.7 x 12.4; 19 lines (recto), ? lines (verso); paper; 1 leaf; severely damaged, torn, part of the right side and lower edge are missing, holes in places, stained, rubbed; semi-cursive script with sporadic Arabic vocalization; Judaeo-Arabic
Letter concerning ophthalmology: treatment of the eyes (recto); jottings (verso)
Name mentioned: ʿĪsā ben ʿAlī, possibly referring to the author of *Taḏkirat al-kaḥḥālīn*

147 T-S NS 324.27
18.4 x 8.7; 17 lines + marginalia; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, right side is missing, with holes, stained and faded; semi-cursive script with sporadic Arabic vocalization; Judaeo-Arabic
Medical text: pharmacopoeia, including chap. 21–23

148 T-S NS 324.116
15.8 x 10.3; 15 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, holes in places, badly stained, rubbed, faded; semi-cursive script with sporadic Arabic vocalization; Judaeo-Arabic
Pharmacopoeia
Interlinear corrections

149 T-S NS 324.128
18.6 x 14; 19 lines (recto), verso is blank; paper; 1 leaf; with holes, badly stained, rubbed, faded; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Notebook on alchemy, mentioning mercury and oil of alkali salt, including a paragraph, quoting a philosopher Ibn M[...] and his perception of the four states (hot, cold, dry, wet)
Interlinear corrections

150 T-S NS 325.127
9.6 x 17.1; 5 lines + marginalia (recto), 15 lines written transversely in relation to the main text (verso); paper; 1 leaf; torn, stained; square script and semi-cursive script by different hands; Hebrew, Judaeo-Arabic
Hebrew: *piyyuṭ* (recto); Judaeo-Arabic: list of *materia medica*, including myrtle, pennyroyal, wild thyme, aniseed, garlic, dates, rosemary, frankincense, saffron, and notes referring to notebook (verso)
Names mentioned: Makārim, Abraham, Maḥfūẓ, Joseph al-Qāʿa, Ibn al-Marjānī

151 T-S NS 327.2(H)
13 x 8.7; 13 lines (recto), 6 lines (verso); paper; 1 leaf; torn, with holes, badly stained, rubbed, faded; Arabic script; Arabic
Medical text (?) (recto), list of names (verso)

152 T-S NS 327.24
14.1 x 26.5; 10–11 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, top is missing, with holes, stained, slightly rubbed; Arabic script; Arabic
Medical book with instructions for washing the feet and applying ointments (inter alia)

153 T-S NS 327.80
15.8 x 30; 10–12 lines; paper; 2 leaves (bifolium); severely damaged, torn, with big holes, badly stained and rubbed; Arabic script with sporadic vocalization; Arabic
Medical text (?)

154 T-S NS 327.118
9 x 14.7; 10–12 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, lower edge is missing, with holes, very badly stained and rubbed; Arabic script; Arabic
Medical text

155 T-S NS 327.147
19.2 x 13.2; 15–16 lines + marginalia; vellum; 1 leaf; severely damaged, torn, stained; Arabic script; Arabic
Medical text (?)

156 T-S NS 327.150
14.8 x 12.2; 9 lines (recto), 2 lines (verso), verso is inverted in relation to recto; vellum; 1 leaf; severely damaged, torn, with holes, stained; Arabic script; Arabic
Medical text

157 T-S NS 339.34
7.2 x 8.2; 4 lines; paper; 1 leaf (fragment); torn, holes in places, stained, rubbed; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Medical text

158 T-S NS 339.45
8 x 6.5; 7–8 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, on all sides, stained, rubbed, faded; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Medical text

159 T-S NS 339.64
5 x 15.5; 6–8 lines; paper; 2 leaves (bifolium); severely damaged, torn, lower edge is missing, fol. 2 almost completely lost, stained, rubbed; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Medical text

160 T-S NS J9
24.8 x 8.6; 25 lines (recto), 15 lines (verso) + marginalia; paper; 1 leaf; damaged, torn, with holes, badly stained, rubbed; semi-cursive script; Judaeo-Arabic, Hebrew
Letter by an ophthalmologist to his relative and assistant
Name mentioned: Daniel ben Sha‘yah; interlinear additions
Reif (1988) 383

161 T-S NS J38
11.4 x 15.3; 15 lines with marginalia (recto), 7 lines (verso); paper; 1 leaf; torn, stained, slightly rubbed; semi-cursive script, Arabic script; Judaeo-Arabic, Arabic
Judaeo-Arabic: commercial letter (recto); Arabic: medical prescription (verso) (eleventh century C.E.)
Names mentioned: Abū Sa‘īd, Abū Ya‘qūb Joseph ibn Faraḥ
Reif (1988) 384

162 T-S NS J89
18.9 x 12.7; 16 lines (recto), 4 lines (verso); paper; 1 leaf; torn, stained, rubbed; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Notebook: two recipes for the treatment of skin disease by applying a paste made of myrobalan, senna, mastic, dodder, mixed in honey (inter alia) or a paste made of mastic, ginger, celery, aniseed, lapis lazuli (inter alia); recipe for a potion of gallnuts, resin, mezereon, soaked in milk

163 T-S NS J435
8.3 x 16.9; 10–12 lines; paper; 2 leaves (bifolium); damaged, torn at the upper corners, with holes, stained, slightly rubbed; Arabic script, semi-cursive script; Arabic, Judaeo-Arabic
Account listing the expenditure on guests of the community, including food (chicken), oil and medicine
Reif (1988) 392

164 T-S NS J543
9 x 11.4; 9–10 lines; paper; 1 leaf; damaged, torn, stained; semi-cursive script; Judaeo-Arabic
Notebook describing medical conditions, including colic, and giving a short description of their treatment

165 T-S NS J587
15.5 x 12.7; 15–17 lines; paper; 1 leaf; severely damaged, torn, holes in places, badly stained, rubbed, faded; semi-cursive script with sporadic Arabic vocalization, square script; Judaeo-Arabic
Medical book: Al-Sadīd ibn Abū al-Bayān, *Al-dustūr al-bīmāristānī*[18]
Interlinear additions

166 T-S AS 152.4
13 x 7.7; 15 lines (recto), 8 lines (verso); paper; 1 leaf; torn in the margins, holes in places; semi-cursive script; Judaeo-Arabic, Hebrew
Letter of a patient to his physician, Abū al-Riḍā, describing his medical condition (fever, headache, weakness, shaking, hiccup, constipation) and asking for a prescription
Jefferson-Hunter (2004) 337

18 Paul Sbath, "Al-dustūr al-bīmāristānī," 30–31. Lev, "A Hospital Handbook."

## Summary

The list of medical documents from the Cairo Genizah comprises 168 items, 35 of which can be found in Baker-Polliack's catalogue, four in Brody's catalogue and three in Davis' catalogue. References in the bibliographies by Reif (14 items) and Jefferson-Hunter (10 items) may be useful for further studies. The fragments of the New Series, not mentioned in Brody's or Davis' catalogues, are included in Shivtiel-Niessen (116 items); the fragment of the Additional Series will be included in Niessen's forthcoming catalogue. The languages of the medical documents are Arabic (81 items), Judaeo-Arabic (74 items), Judaeo-Persian (1 item) and Hebrew (1 item), or a mixture of languages: Judaeo-Arabic/Hebrew (6 items), Judaeo-Arabic/Arabic (3 items), Judaeo-Arabic/Hebrew/Arabic (2 items), and Judaeo-Arabic/Arabic/Hebrew/Aramaic (1 item). 26 fragments belong to medical books, two are notebooks; one documents is a list of (medical) books. We also found prescriptions (11 items), some with magical background (2 items), lists of *materia medica* (15 items), a letter referring to medicine and an amulet.

---

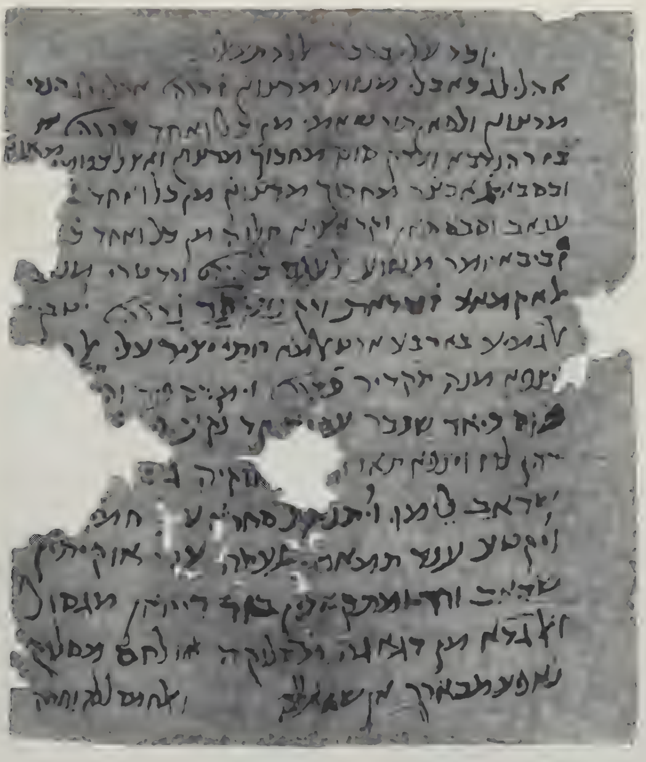
This article is dedicated to the late Haskell D. Isaacs, in appreciation of his important contribution to the history of medieval medicine.

This research would not have taken place without the generous grant of St. John's College, Cambridge, which hosted Dr. Efraim Lev as an Overseas Visiting Scholar (2003–4). The authors would like to express their deepest thanks to Dr. Leigh Chipman, Hebrew University, Israel, and the anonymous HUCA referees for their helpful remarks. Special thanks to our colleagues at the Taylor-Schechter Genizah Research Unit at Cambridge University Library, who shared with us their enormous knowledge and experience: Dr. Ben Outhwaite (head), Prof. Stefan Reif (former head), Shulie Reif, Dr. Avihai Shivtiel, Dr. Rebecca Jefferson, Ellis Weinberger, Sara Sykes. The authors would also like to thank the Syndicate of Cambridge University Library for the permission to publish the Cairo Genizah fragments presented in this article.

## Appendix
## Two medical documents

To give an idea of the variety of medical documents to be found in the Genizah collection, we have chosen two fragments for publication.

T-S 12.33 contains on recto a prescription in Judaeo-Arabic. The preparation of the remedies took place in the household.



| | | |
|---|---|---|
| יוכד עלי ברכה אללה תעאלי | 1 | To be taken with the blessing of God the Most High. |
| אהלילג כאבלי מנזוע מרצוץ׳ ז׳ דרה׳ אהלילג הנדי | 2 | Seven dirhams of Kabuli myrobalan without seeds, crushed; four dirhams each of Indian myrobalan |
| מרצוץ ולסאן תור שאמי מן כל ואחד ד׳ דרה׳{..} | 3 | crushed, and Damascene borage; |
| בזר הנדבא וערק סוס מחכוך מרצ׳וץ׳ ואצל כטמי מרצוץ׳ | 4 | six dirhams each of the seed of chicory and liquorice, rubbed, crushed, and the root of marsh mallow crushed; |

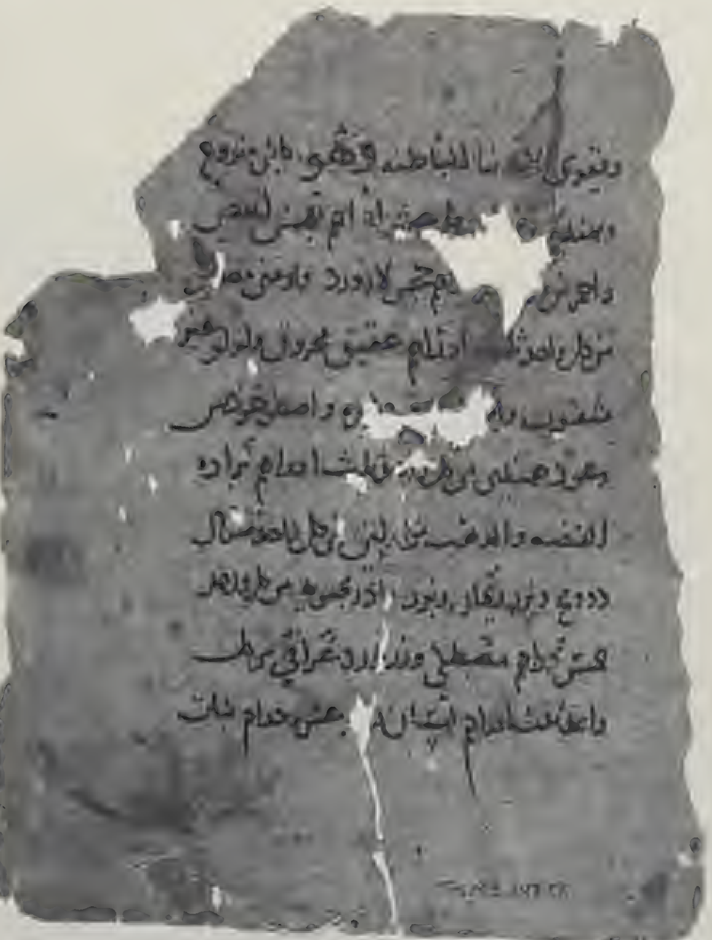
| | | |
|---|---|---|
| ובסבאיג׳ אכצ׳ר מחכוך<br>מרצ׳וץ׳ מן כל ואחד ו׳ [דרה׳] | 5 | green polypody, rubbed, crushed; |
| ענאב וסבסתאן וקראציא<br>חלוה מן כל ואחד כ׳ [דרה׳] | 6 | twenty dirhams each of jujube, sebesten plum and sweet cherry; |
| זביב אחמר מנזוע אלעג׳ם<br>כ׳ דרה׳ ורד טרי מנ[זוע] | 7 | twenty dirhams of seedless red raisins; seven (dirhams) of fresh rose |
| אלאקמאע ז׳ [ז]הראת ורק<br>נַינוּפַר ג׳ דרה׳ יُטבך | 8 | without stem; three dirhams of waterlily leaves. |
| אלג׳מיע בארבע ארטאל<br>מא חתי יציר עלי אל[קואם] | 9 | All to be cooked in four *raṭl* water until it reaches the (right) consistancy. |
| [ו]יצפא מנה תקדיר פ׳ דרה׳<br>וימרס פיה והי[.......] | 10 | And filter from it about 80 dirhams. Soak in it and [...] |
| פלוס כיאר שנבר ע[...] קד<br>נُקע פ[י ....ארטאל] | 11 | (...) purging cassia [...] which had already been soaked in [... *raṭl*] |
| דהן לוז ויצפא תאניה<br>[מנה...] אוקיה ג[.........] | 12 | almond oil; filter it for the second time [...] ounces [...] |
| שראב לֵימן ויُתנאל סחרא<br>ע[לי] חמ[..............] | 13 | lemon syrup. To be taken early in the morning with [...] |
| ויُקטע ענד תמאם פעלה<br>עלי אוקיתין | 14 | To be consumed in extreme need with two ounces |
| שראב ורד ומתקאלין<br>בזר ריחאן מגסול | 15 | of rose syrup and two *mitqāl* of washed basil seeds. |
| ואלג׳ד׳א מן דג׳אגה מסלוקה<br>או לחם מסלוק | 16 | And as food: boiled chicken or boiled meat. |
| נאפע מבארך אן שא אללה<br>ואלחמד ללה וחדה | 17 | It is beneficial (and) blessed – God willing. Praise to the only God. |

For the identification of the substances see the following treatises on medicinal substances.[19]

19 Efraim Lev, *Medicinal Substances of the Medieval Levant* (Tel-Aviv: Eretz, 2002) (Heb.); *Medicinal Substances in Jerusalem from Early Times to Present Day* (Oxford: Archaeopress, 2003); *Practical Materia Medica.*

T-S NS 297.56 is a page from the Arabic book *Al-dustūr al-bīmāristānī* by Abū al-Faḍl Dāʾūd ibn Abū al-Bayān al-Isrāʾīlī (1161–1240 C.E.). He was a student of Hibat Allah ibn Jumayʿ, Saladin's personal physician, and a member of the Jewish community in Cairo. As the director of the Nāṣirī hospital in Cairo, he composed this "Rule" for the preparation of drugs there. His book represents a manual of common medical prescriptions, organised in twelve chapters. The following fragment includes several readings, which differ from Sbath's edition.[20]

*Verso*



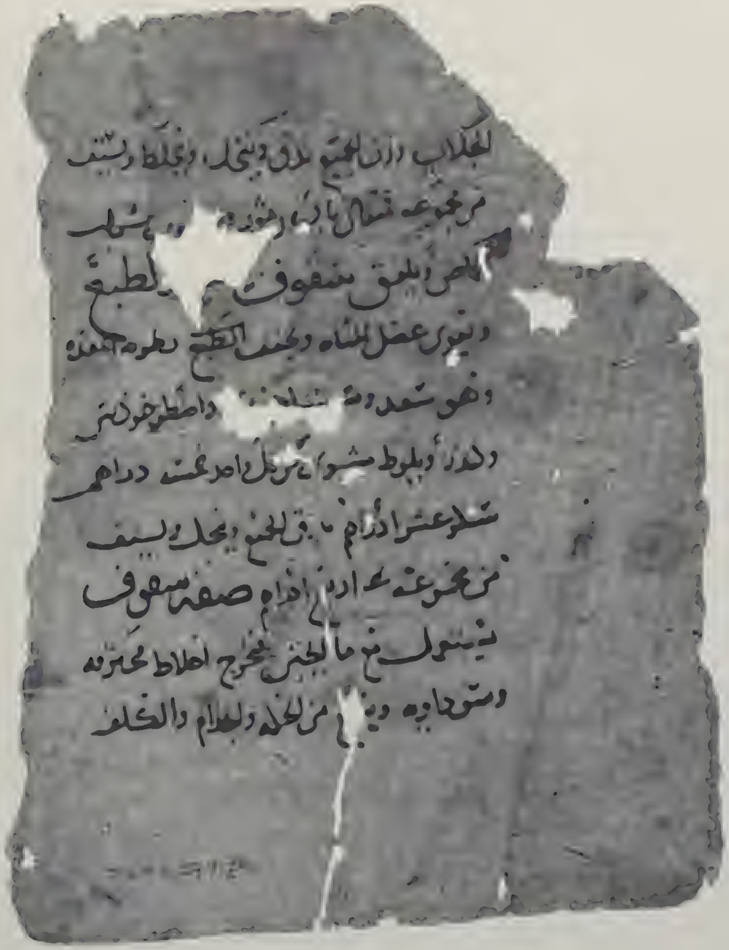
20 Paul Sbath, "Al-dustūr al-bīmāristānī," 43, lines 2–15. Lev, "A Hospital Handbook."

| | | |
|---|---|---|
| ويقوى الاعضا الناطنة<br>ومو كابلى منزوع | 1 | And it will strengthen the internal organs. And it is: ten dirhams each of cleaned Kabuli |
| وهندى من [كل] واحد عشر<br>ا[در]اهم بهمن ابيض | 2 | and Indian (myrobalan); five dirhams each of white and |
| واحمر من [كل واحد<br>خمس اد]رامم حجر<br>لازورد وارمنى مصولين | 3 | red behen; three dirhams each of washed lapis lazuli and Armenian stone; |
| من كل واحد ثلث ادراهم<br>عقيق محروق ولولو غير | 4 | three dirhams each of burnt carnelian, unpierced pearls, |
| مثقوب وابر[يسم محرو]ق<br>وكزبرة واصطو خوادس | 5 | burnt cocoons, coriander, lavender |
| وعود هندى من كل واحد<br>ثلث ادراهم برادة | 6 | and Indian aloe wood; one *miṯqāl* each of filings |
| الفضة والذهب منخولين<br>من كل واحد مثقال | 7 | of silver and gold, sifted; |
| درونج وبزر ريحان وبزر<br>[با]درنجبوية من كل واحد | 8 | five dirhams each of leopardus bane, basil seeds and lemon balm seeds; |
| خمس دراهم مصطكى<br>وزر ورد عراقى من كل | 9 | three dirhams each of lentisk and Iraqi rose buds; |
| واحد ثلث ادراهم لسان<br>ثـ[ـور] عشرة درامم نبات | 10 | ten dirhams of borage; candy |

*Recto*

| | | |
|---|---|---|
| الجلاب وزن الجميع يدق<br>رينخل ويخلط ويستف | 1 | of rose water, to the weight of everything else. Pulverize it, filter it, mix it and take |
| من مجموعه مثاقل ما لسان<br>ثور و[يضر]ب بشراب | 2 | one *miṯqāl* of the whole (mixture) in borage water. Stir it with |
| الحماض ويلعق سفوف<br>يـ[....] للطبع | 3 | sorrel syrup and eat it with a spoon. – Powder: [...] for the temper. |
| ويقوى عضل المثانة<br>ويجفف [الطبع] رطوبة المعدة | 4 | It strengthens the muscle of the bladder and dries the moisture of the stomach. |
| وهو سعد وسنبل [هندى]<br>واصطوخودس | 5 | And it is: five dirhams each of cyperus, Indian spikenard and lavender, |

| | | |
|---|---|---|
| وكندر وبلوط مشوى من كل واحد خمسة دراهم | 6 | frankincense and roasted acorn; |
| سكر عشرة دراهم يدق الجميع ويخل ويستف | 7 | ten dirhams of sugar. Pulverize all of it, filter it and take it, |
| من مجموعة ادراهم صفة سفوف | 8 | four dirhams of the whole (mixture). – Description of powder. |
| يستعمل مع ما الجنن فيخرج اخلاط محترقة | 9 | Use it with whey. It expells burnt |
| وسوداوية وينـ[ـفـ]ـع من الحكة والجذام والكلف | 10 | and black humours and is beneficial for scabies, leprosy and freckles. |



## Bibliography


Baker, Colin F. "A Note on a Arabic Fragment of Ibn Buṭlān's The Physicians' Dinner Party from the Cairo Genizah." *JRAS* 3:2 (1993) 207–13.

———. "Judaeo-Arabic Material in the Cambridge Genizah Collections." *BSOAS* 58 (1995) 445–54.

———. "Islamic and Jewish medicine in the medieval Mediterranean world: the Genizah evidence." *Journal of the Royal Society of Medicine* 89 (1996) 577–80.

Baker, Colin F. and Meira Polliack. *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections: Arabic Old Series (T-S Ar. 1a–54).* Cambridge University Library Genizah Series, 12. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Brody, Robert. *A Hand-List of Rabbinic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections: Volume 1: Taylor-Schechter New Series.* Cambridge University Library Genizah Series, 5. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Davis, Malcolm C. *Hebrew Bible Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections: Volume 2: Taylor-Schechter New Series and Westminster College Cambridge Collection.* Cambridge University Library Genizah Series, 2/2. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Dietrich, Albert. *Zum Drogenhandel im Islamischen Ägypten.* Heidelberg: C. Winter, 1954.

Fenton, Paul. "The importance of the Cairo Genizah for the history of medicine." *Medical History* 24 (1980) 347–48.

Gil, Moshe. *Palestine During the First Muslim Period.* 3 volumes; Tel-Aviv: Tel Aviv University Press, 1983. Hebrew.

———. *A History of Palestine 634–1099.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

———. *In the kingdom of Ishmael.* 4 volumes; Jerusalem: Mossad Bialik, 1997. Hebrew.

Goitein, Shlomo D. "The Medical Profession in the Light of the Cairo Genizah Documents." *HUCA* 34 (1963) 177–94.

Goitein, Shlomo D. *A Mediterranean Society: The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah.* 6 volumes; Berkeley: University of California Press, 1967–88.

Isaacs, Haskell D. "A Medieval Arab Medical Certificate." *Medical History* 35 (1991) 250–57.

Isaacs, Haskell D. with the assistance of Colin F. Baker. *Medical and Paramedical Manuscripts in the Cambridge Genizah Collection*, Cambridge University Library Genizah Series, 11. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Jefferson, R. J. W. and E. C. D. Hunter, *Published Material from the Cambridge Genizah Collections: A Bibliography 1980–1997*. Cambridge University Library Genizah Series, 13. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Lev, Efraim. *Medicinal Substances of the Medieval Levant*. Tel-Aviv: Eretz, 2002. Hebrew.

———. *Medicinal Substances in Jerusalem from Early Times to Present Day*. Oxford: Archaeopress, 2003.

———. "Work in Progress – the Research of Medical Knowledge in the Cairo Genizah – Past, Present and Future," in Stefan C. Reif, editor, *The Written Word Remains* – The Archive and the Achievement. Cambridge: Taylor-Schechter Genizah Research Unit at Cambridge University Library, 2004. 37–51.

Lev, Efraim and Zohar Amar. "Medieval Materia Medica – Practice vs. Theory – the Case of the Cairo Genizah." *Medical History* 51 (2007) 507–26.

———. *Practical Materia Medica of the Medieval Eastern Mediterranean According to the Cairo Genizah*. Leiden: Brill, 2007.

Lev, Efraim, Freidrich Niessen, and Leigh Chipman. "Chicken and Chicory Are Good for You: A Unique Family Prescription from the Cairo Genizah (T-S NS 223.82–83)," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* (2008) 25 pages.

———. "A Hospital Handbook for the Community: Evidence for the Extensive Use of Ibn Abī ʾl-Bayān's al-Dustūr al-bīmāristānī by the Jewish Practitioners of Medieval Cairo." *JSS* (2008) 53:103–18.

Reif, Stefan C., editor, *Published Material from the Cambridge Genizah Collection: A Bibliography 1896–1980*, Cambridge University Library Genizah Series, 6. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

———. *A Jewish Archive from Old Cairo: The History of Cambridge University's Genizah Collection*. Culture and Civilisation in the Middle East series. Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000.

Sbath, Paul. "Al-dustūr al-bīmāristānī: Le formulaire des hôpitaux d'Ibn Abil Bayan: Médecin du Bimaristan annacery au Caire au XIIIe siècle." *Bulletin de l'institut d'Égypte* 15 (1932–33) 13–74.

Shivtiel, Avihai and Niessen, Friedrich. *Arabic and Judaeo-Arabic Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections: Taylor-Schechter New Series*. Cambridge University Library Genizah Series, 14. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

# *Tawḥīd*

## The Language and Structure of Unknown Samaritan Poems

Moshe Florentin
*Tel Aviv University*

In this paper I present several samples of a hitherto unknown type of Samaritan liturgical poem called *Tawḥīd*. Written in Samaritan Hebrew and Aramaic, the main motif of these poems is "to declare God to be one; to profess belief in the unity of God" (which is one of the uses of the Arabic word توحيد). Most of the *Tawḥīd* poems share several marks and characters: 1. each poem carries the title *Tawḥīd* always written in Samaritan characters: ࠕࠅࠇࠉࠃ (Hebrew: תוחיד); 2. most of the poems consist of five or six stanzas, each including four feet; 3. each stanza is graphically presented by two lines (rather than four). All the poems of this genre are anonymous and do not include any direct indication as to their date of composition. However, a time which is not earlier than the twelfth century can be deduced from the several language styles of the poems.

Though liturgy is the most common Samaritan literary genre we are still far from understanding its contents and structures.[1] In this paper I would like to present several samples of a hitherto unknown type of Samaritan liturgical poem called *Tawḥīd*.[2] This Arabic name clearly reflects the mandatory motif of these poems: "to declare God to be one; to profess belief in the unity of God."[3] Thus, one Samaritan Hebrew poem of this genre begins with the stanza: "One is God; there is no God but Him / The Lord of below and above; one can not estimate what He is" (the Hebrew source: אחד הוא יהוה לית אלה אלא הוא / אדון מכה ורומה לית ישתאם מה הוא). And another, Aramaic, *Tawḥīd*, begins with the words: "My Lord, who can comprehend the greatness of Your divinity? Qualify

1 The most important collections of Samaritan liturgy are: A. E. Cowley, *The Samaritan Liturgy* (Oxford: Clarendon Press, 1909); Z. Ben-Ḥayyim, *The Literary and Oral Tradition of the Samaritans* (5 vols.; Jerusalem: The Academy of the Hebrew Language, 1967) vol. 3, part 2; the recent linguistic analysis of Samaritan liturgy is: M. Florentin, *Late Samaritan Hebrew: A Linguistic Analysis of its Different Types* (Leiden: Brill, 2004).

2 The poems presented and discussed below are found in a manuscript (Cam IX, 1) which I have discovered in the National Library of Russia in St. Petersburg, containing some 60 Hebrew and Aramaic elegies. The complete text will be published in Hebrew in the near future.

3 This is Wehr's definition of the verb وحد in the second stem. توحيد is the infinitive of this verb, that is, the profession and the belief in the unity of God (Hans Wehr, *Arabic-English Dictionary* [3rd ed.; Ithaca, N.Y.: Spoken Language Services, Inc., 1976]).

us to submit ourselves before Your greatness!" (the Aramaic source: רביאן אלהותך מארי מן יתור / אמליתן נשתעבד לקדם רביאנך).

Though the ten *Tawḥīd* poems discovered by us are not identical in structure, most of them still share several marks and characters: 1. each poem carries the title *Tawḥīd* always written in Samaritan characters: ࠕࠅࠇࠉࠃ (Hebrew: תוחיד); 2. most of the poems consist of five or six stanzas, each including four feet; 3. each stanza is graphically presented by two lines (rather than four), for example:

חכום כסי וגלי / רמה מרוממה
He knows all things hidden and revealed / [O] the high exalted

חי תמיד לעולם / מחיי כל נשמה
He lives and endures forever / He keeps alive all souls

4. most of the poems are rhymed (see the first and third example above which are rhymed *-hu* and *-ma* respectively).

The Arabic name *Tawḥīd* has its roots in the name of the 112th sura of the Koran, which is totally devoted to the profession of the unity of God. In Jewish liturgy *Tawḥīd* is a name of a ceremony, סדר אל תוחיד "the rite of *Tawḥīd*," which was held during the new moon of Nisan, and probably was thus called after its second (Arabic) order which was devoted to praising God.[4] All the poems of this genre are anonymous and do not include any direct indication as to their date of composition. Thus, as will be shown below, their date can only be assumed on the basis of linguistic and stylistic clues.

The Arabic name *Tawḥīd* itself speaks for the relatively late date of composing this kind of poems. By "relatively late" we mean not earlier than the twelfth century C.E., as can be deduced also from the several language styles in which these *Tawḥīd* poems are composed. One can identify two styles of language: several poems are written in late Samaritan Aramaic, generally including quite a few Hebrew elements; others are written in Hybrid Samaritan Hebrew. As we know, this kind of Samaritan Aramaic was not in use during the Byzantine epoch but only in the period of its decline, that is, around the twelfth century. Hybrid Samaritan Hebrew is the neo-Samaritan Hebrew style which came into existence towards the end of the thirteenth century. This language[5] is a mixture of Hebrew and Aramaic characterized also by a heavy influence of Arabic, especially in the domain of syntax. Sometimes the part of Aramaic used by, say, a fourteenth-century poet is so great that one can't really decide whether to define it as an Hybrid Samaritan Hebrew poem or as a poem written in late Samaritan Aramaic.

4 For details about the rite of *Tawḥīd*, see E. Fleischer, "*Seder al-Tawḥīd*: A Late Recurrence of an Ancient Palestinian Custom" *Pe'amim* 78 (1999) 75–99.

5 A full description of Hybrid Samaritan Hebrew is included in my *Late Sàmaritan Hebrew*; a discussion about its name is found in p. 91, § 3.3.1.

Moreover, certain Hebrew influences are evident already in ancient Samaritan Aramaic texts composed in the Byzantine epoch. Thus, for example, when classifying Poem 4 below as basically "Aramaic," we allowed ourselves to ignore the use of the Hebrew article (and lexemes) in words such as האל הגדול הגבור הנורא, since Hebrew epithets of God do occur already in "pure" ancient Samaritan Aramaic poems.

Another characteristic which shows the relatively late date of the *Tawḥīd* is its dependence on early poems composed mainly by the fourth-century Aramaic poets Amram and Marqe. The reader will be able to see some examples of this reliance in my notes on the poems presented below.

The five *Tawḥīd* poems (out of the ten which exist in MS Cam IX, 1 [see note 2 above]) presented here, represent the main structures and language styles of all the poems of this type. One was composed in Aramaic, two can be defined as Aramaic mixed with Hebrew and two are written in typical Hybrid Samaritan Hebrew. The poems are numbered here 1, 2, 3, 4, 5, corresponding respectively to the marks ד, ח, יב, כה and כט which they bear in the publication mentioned in note 2 above.

A letter inside brackets denotes that it is partly visible in the manuscript. A bold letter inside brackets denotes that it is not visible at all but has been added by me based on the context.

## Poem 1

This acrostic *Tawḥīd* is written in typical Hybrid Samaritan Hebrew. It contains seven stanzas, each has four feet rhymed *abab*.[6]

| תוחיד | *Tawḥīd* |
|---|---|
| אחד הוא יה> | One is God[7] |
| לית אלה אלא הוא | There is no God but Him |
| אדון מכה ורומה | The Lord of below[8] and above |
| לית ישתאם מה הוא | One can not estimate[9] what He is |
| ברא בוראים | He created creatures |
| ממנים לעלם | who endure[10] forever |
| בידים ממלאים | With perfect hands[11] |
| מקים כל העולם | He establishes the whole world |

6 That is, the first line is rhymed with the third, and the second with the fourth. Note that יה> (יהוה, "God") in the first stanza is rhymed with ורומה ("and above") since the Samaritan pronunciation of יהוה is *šēma*.

7 יה> is the abbreviation of יהוה.

8 מכה is derived from the root מכ״ך, akin to מו״ך meaning "low."

9 The spelling ישתאם reflects the pronunciation *yištå̊ʾəm*, *Itpəʿel* of שו״ם meaning "see," "estimate."

10 ממנים, instead of מאמנים is *Paʿel* of אמ״ן meaning "stand," "steadfast."

11 The locution יד ממלאה (literally: "full hand") is based on biblical verses such as: ומלאת את ידם

| | |
|---|---|
| גלי בעובדיו | Revealed in His deeds |
| נורא גדול ורם | Terrible, great and exalted |
| גם בו כל עבדיו | Verily, His servants |
| נאמנים לעלם | Believe[12] in Him for ever |
| המלך אל קעים | The king, an enduring God |
| עין לו לא תראה | An eye can not see Him |
| חי תמיד מתרומם | Living, constant,[13] exalted |
| אה> אש> אה> | "I am who I am"[14] (Exod 3:14) |
| ומי זה ישום גדלו | And who can estimate His greatness |
| פתח טובו אפת[ח] | The gate of His goodness opened[15] |
| טובי מי יהללו | Happy is He who praises Him |
| פני רגזה לעמו ירת[ח] | Before His wrath upon His people will burn |
| יתרומם ויכבד | Exalted and glorified be |
| שם יה> רבה | The name of God the great |
| יתחיל במלא יד | Magnified[16] be He entirely[17] |
| שרואה ועקבה | At the beginning and the end |
| כהלן נרומם לה | We all exalt Him |
| תמידה בציבחד | Always at once[18] |

וקדשת אתם וכהנו לי "and ordain them and consecrate them, that they may serve me as priests." (Exod 28:41) ביד ממלאה means thus "in an authorized, perfect, way" (see also below, line 23). The same meaning is attested in a fourth-century Samaritan Aramaic poem: מן מלו משבח לך "who is fit to praise You?" (Ben-Ḥayyim, *Literary and Oral Tradition*, 3:2:102). Since the stanza deals with the creation of the world by God's own hands, I preferred to translate the locution ממלאה יד as "with perfect hands," but as the locution מלא יד (line 23) has lost its original meaning, one can also translate it here as just "perfectly."

12 One can see the similarity of this line to Num 12:7: לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא "Not so with my servant Moses; he is entrusted with all my house." However, the meaning "believe in (God)" fits the context better. Therefore I believe that the preposition ב used here (נאמנים בו) reflects the parallel Aramaic verb אתימן which is used with the same preposition to denote "believe in," for example, ובממלה הדן ליתכון מתימנים ביהוה "Yet in spite of this word you did not believe in the Lord your God" (*Sam. Tg.*, Num 13:33[א] = MT, Deut 1:32).

13 For the ambiguity of תמיד, see below n. 50.

14 אה> אש> אה> stands for אהיה אשר אהיה, the concealing identity of the Lord.

15 אפתח is *Itpaʿel* whose ת was assimilated to the first radical פ. Both here and in the line below the letter ח is not seen in the manuscript but due to the context its reconstruction is certain.

16 The basic meaning of the root חי״ל is "strength," however it means also "exalted," "magnified," for example, בדיל נרום ונתחיל מכל איקר "that we may be elevated and exalted" (Z. Ben-Ḥayyim, *Tībåt Mårqe, A Collection of Samaritan Midrashim* [Jerusalem: The Israeli Academy of Sciences and Humanities, 1988] 244א).

17 See n. 11 above.

18 The common meaning of ציבחד (also spelled, ציבעד) is "little," for example, והוא סליק ציבעד ומשתאם לאחריו "and he ascends a little and looks behind him," Ben-Ḥayyim, *Tībåt Mårqe*, 260ב.

| | | |
|---|---|---|
| כל פם ירבי לה | 27 | Every mouth glorifies Him |
| תדיר <ל> <א> <א> אחד | 28 | Constant He is, there is no god but[19] one |

## Poem 2

This *Tawḥīd* is written in Aramaic. It contains six stanzas and has no rhyme.

| תוחיד | | *Tawḥīd* |
|---|---|---|
| רביאן אלהותך | 1 | The greatness of Your divinity |
| מארי מן יתו[ר] | 2 | My Lord, who can estimate![20] |
| אמליתן נשתעבד | 3 | Qualify[21] us to submit ourselves |
| לקדם רביאנך | 4 | Before Your greatness |
| [ ]בננו יקום | 5 | Make us fit[22] so that |
| כל אנש לפם דו | 6 | Every one, [only] according to what he is, |
| [יפשט] לך תש; | 7 | Can praise You[23] |
| לפם דו לא לפם דאתה | 8 | According to his [ability] |
| | 9 | Not according to what You are[24] |

The proposed etymon of this word is ציב (סיב "fiber") + חד "one," or perhaps צבו ("will," "thing," "article") + חד (see A. Tal, *A Dictionary of Samaritan Aramaic* [Leiden: Brill, 2000] ציבחד). This adverb means also "immediately," and since the element חד "one" is no doubt part of this obscure word, it is quite plausible that the meaning shifted from "one" to "immediately" (compare English "at once," and Hebrew באחת), for example, ואנדיך בציבעד כל הצריך לעלם "and You brought immediately all that is needed for the world" (Ben-Ḥayyim, *Literary and Oral Tradition*, 3:2:356). The meaning "immediately" also fits the content since it is usually connected with the faithfulness of the people to God, for example, נשוי כהלן ונפתח פממינן נתני בטבהתך "let us hurry all of us and open our mouths and relate Your good deeds" (Ben-Ḥayyim, *Literary and Oral Tradition*, 3:2:69). At the same time, ציבחד may mean, at least in this place, also "together" (compare Hebrew כאחד and English "at once"). Thus, I preferred to render ציבחד by "at once," as it means not only "immediately" but also "all at one time."

19 <ל> <א> <א> stands for לית אלה אלא "there is no god but."

20 For the basic meaning of תו״ר "see," see *HALOT*, s.v. and the references to Samaritan literature there (see also Tal, *Dictionary of Samaritan Aramaic*, s.v. and n. 27 below).

21 For the meaning of מלא see n. 11 above.

22 The reconstruction of the first letter of the word []בננו is doubtful. Had the poem not been written in Aramaic one could easily conjecture [ה]בננו (*Hifʿil* of בי״ן), that is, "teach us," and thus I prefer to translate, basing also on a similar phrasing found in the Hebrew prayer of Ab Isda: הבינני איך לשלחם "teach me how to conduct them," M. Florentin, "The Prayer of Ab Isda: A Samaritan Composition Based on Jewish Sources," *Language Studies* 9 (2004) 175.

23 תש; is an abbreviation of תשבחן. For the locution יפשט לך תשבחן see n. 24. For the general idea see n. 25.

24 The notion that the prayer can not really grasp and express the greatness of God is quite common in Samaritan liturgy, as seen, for example, in a fourteenth-century poem composed by the poet Abdalla: לך נתן גדלות לפם דאנן לא לפם דאתה "we praise You according to our [ability], not according to what You are" (Cowley, *Samaritan Liturgy*, 373). Note that the locution נתן גדלות (lit-

| | |
|---|---|
| [רח]יקה וקריבה | Distant and near |
| אתה עם דן ודן | You are with this and with this |
| עם רחיקין רחיק | With those who are distant You are distant |
| ועם קריבין [ ] | And with those who are near [You are near] |
| | |
| אתהו סוברה | You are the pardoner[25] |
| דמסובר מרגזיך | Who pardons those who provoke Your anger |
| סגי דמתחיב לן | Though we sin much |
| וב ;> את מפעס | You punish [us] little[26] |
| | |
| יתהלל שמך | Praise be Your name |
| דליתו מתאהר | Which is not apprehensible[27] |
| וארכנתה תשתבח | You are worthy[28] to be praised |
| בפם צעור מן עפר | By him who is created[29] from dust |

erally, "we give praises") is totally similar to יפשט לך תשבחן since the verb יפשט does not mean only "outstretch" but also "give" (נתן) and גדלה does not mean in Hybrid Samaritan Hebrew only "greatness" but also the "expression of someone's greatness," that is, "praises." Thus תשבחן, plural of תשבחה is the exact parallel of גדלות, plural of גדלה.

25 Since the root סב״ר means not only "forgive" but also "support," סוברה may mean "the supporter."

26 The completion וב[זעורן] for the abbreviation וב; is based on the whole phrase which is attested in old fourth-century poems: סגי דמתחיב לך ובזעורן את מפעס (Ben-Ḥayyim, *Literary and Oral Tradition*, 3:2:58, 175). The exact meaning of the phrase is dubious: Ben-Ḥayyim translated it (in Hebrew) "a notable may be condemned (in Your judgment), and a commoner may be contented" (the English translation by Tal, *Dictionary of Samaritan Aramaic*, s.v. זעורן). My interpretation, which is totally different, is based on the fact that an *Itpəᶜel* verb derived from the root פע״ס means also "know," "realize" (Hebrew, נוכח לדעת), for example, מד אנן מפעסין דלית אלהו אלא דילך "we ascertain that there is no divinity but Yours" (Ben-Ḥayyim, *Literary and Oral Tradition*, 3:2:275–76). Thus, the active *Afᶜel* form, as מפעס here, may be translated to Hebrew as מוכיח, which means not only "prove" but also "reprove," hence "punish."

27 מתאהר is a participle of *Itpəᶜel* derived from one of two similar roots, both existing in Aramaic (and esp. Samaritan Aramaic): תו״ר "see" (compare line 2 above), and תא״ר "form," "being alike" (see Tal, *Dictionary of Samaritan Aramaic*, and *HALOT*, s.v.). The context fits both meanings, which are in any case similar to each other – "apprehensible" and "describable."

28 My translation of the word וארכנתה is based on the assumption that it is derived from the borrowed Greek noun ארכון (αρχων) which in Hybrid Samaritan Hebrew is used as an honorific title describing also non-human items (see Florentin, *Late Samaritan Hebrew*, 313) and means not only "noble" but also "exalted," "excellent," "worthy," and so on. Thus the verb may mean "you are worthy, "you fit," etc. A parallel phrase is found in a fourth-century poem: תשתבח ביד פממין בלין ארכנתה "You are worthy to be praised by worn out mouths" (that is, by mortal human beings).

29 צעור is the passive participle of the root צו״ר "shape," "create," thus meaning "created." Note that in Samaritan Hebrew the difference between the passive participle *qatul* and the active participle *qatol* was neutralized due to the shift *u* to *o* in a closed syllable. Considering this phenomenon one can assume that צעור is used here instead of the regular expected form צעיר (*qtil*). Ben-Ḥayyim preferred to interpret צעור as the noun meaning "form," attested in phrases such as צעורה יקירה מבינה ביד אלה "the glorious form evolved by God" (Ben-Ḥayyim, *Literary and Oral Tradi-*

| | | |
|---|---|---|
| אתהו קעימה | 22 | You are the enduring one |
| הממית והמחיי | 23 | Who "kills and makes alive" (acc. Deut 32:39) |
| שמך יתרומם | 24 | Be Your name exalted |
| אה> אש> אהיה | 25 | "I am who I am" (Exod 3:14)[30] |

## Poem 3

This acrostic *Tawḥīd* is written in typical Hybrid Samaritan Hebrew. It contains five stanzas, each has four feet rhymed *abcb*.

| תוחיד | | *Tawḥīd* |
|---|---|---|
| [ ]בו ושבחו שם יה> | 1 | Ascribe[31] [greatness to our God][32] and praise the name of God |
| רח : הרחומים | 2 | The merciful of the merciful ones |
| [א]להי האלהים | 3 | God of gods |
| עצום העצומים | 4 | Mighty of the mighty ones |
| []על הגבורה | 5 | The owner[33] of might |
| ים הטוב והחסד | 6 | The sea of goodness and grace |
| [ב]דד ביכלותו | 7 | Unique in His power |
| כל מלך לו עבד | 8 | Every king is His slave |
| דין צדיק ישר | 9 | Judge, just and right (acc. Deut 32:4) |
| קני שמ> וארץ | 10 | "Possessor of heaven and earth" (Gen 14:19) |
| []דו קעים דלעלם | 11 | For He lives for ever |
| לא גבול ולא קץ | 12 | He has no limit and no end |
| האל הנאמן | 13 | The lasting[34] God (Deut 7:9) |

---

*tion*, 3:2:259). The appellation צעורה מן עפר is attested earlier in an ancient fourth-century poem: צעורה מן עפרה והכל ברי בגללה "the one who is formed [or: form] from dust, and everything was created for him" (Ben-Ḥayyim, *Literary and Oral Tradition*, 3:2:197).

30 See n. 14 above.

31 The first letter is missing: בו[ ]. The acrostic demands א or one of its variants, that is, a guttural – ח, ה or ע. I therefore assume that the missing letter is ה, the original text thus was הבו, the first word of the biblical phrase הבו גדל לאלהינו "ascribe greatness to our God" (Deut 32:3). Another Samaritan phrase is רבו ורוממו "glorify and exalt" (Cowley, *Samaritan Liturgy*, 7), but it is quite difficult to assume that the poet used a ר instead of א which is demanded by the acrostic.

32 יה> stands for יהוה "the lord."

33 The acrostic and the context lead to the inevitable conclusion that ב should be reconstructed at the beginning of the line, that is, [ב]על "owner."

34 נאמן generally means "faithful," and indeed all the English translations render נאמן as "faithful," however taking into consideration the context and the basic meaning of the root אמ"ן, which is "stand," "firm" (compare ממנים לעלם, Poem 1, line 6 and n. 10 above), I prefer to render נאמן in this verse by "lasting." Note also that the Vulgate rendered it by "fortis et fidelis."

| | | |
|---|---|---|
| יה< שמו | 14 | The Lord is[35] His name |
| אה< אש< אה< | 15 | "I am who I am" (Exod 3:14) |
| ממן בריאמו | 16 | Enduring in His greatness |
| ואין עמו שני | 17 | No one is with Him |
| מקור החסדים | 18 | He is the source of the mercies |
| אל אלהי הרוח< | 19 | "O God, the God of the spirits"[36] (Num 16:22) |
| נכבד הנכבדים | 20 | The honored of the honored ones |
| זאון לכל נפש | 21 | He nourishes every soul |
| מפני כל פני | 22 | He is before every ancient one |
| זכאה רח< וח< | 23 | Righteous, merciful and gracious[37] |
| טובו לא ימני | 24 | His goodness can not be numbered |
| חכום כסי וגלי | 25 | He knows all things hidden and revealed |
| רמה מרוממה | 26 | [O] the high exalted |
| חי תמיד לעולם | 27 | He lives always, forever |
| מחייׄ כל נשמה | 28 | He gives life to every spirit |
| טוב הטובים שמו | 29 | The good of the good ones is His name |
| קרוב הקרבוי[ם] | 30 | He is the near of all those who are near |
| טובו לא יספר | 31 | His goodness can not be counted |
| סל< לכל חובי[ם] | 32 | He forgives[38] every sin |
| ידע לכל רז | 33 | He knows every secret |
| ולא יפלא ממו דבר | 34 | And nothing is hard for Him (acc. Gen 18:14) |
| יש< ויתרבי | 35 | Praised be He and glorified |
| בכל רמש וצפר | 36 | Every evening and morning |
| כל עת נרבנה | 37 | At all times we glorify Him |
| ונסגד לרבינ[ה] | 38 | And worship to His glory |
| ונסיד ונימר | 39 | And we proclaim and say: |
| לית אלה לבר מנ[ה] | 40 | There is no God besides Him |

## Poem 4

This *Tawḥīd* is written in Aramaic mixed with Hebrew. It contains nine stanzas, each has four feet rhymed *abcb*. The only Hebrew elements are העולם (8) and תהללות (33); the personal suffix in the words מלבדו (18), לבדו (20); and

35 <יה stands for יהוה "the Lord."

36 <הרוח stands for הרוחות "the spirits."

37 <רח <וח stands for רחום וחנון.

38 <סל is written for סלוח, a participle of the pattern *qatol*.

the definite article attached to the words האל הגדול הגבור הרם (27–28), which designate God. The word צפוה is typical in late Samaritan Aramaic.

| תוחיד | | *Tawḥīd* |
|---|---|---|
| שריו כל ממלל | 1 | At the beginning of every saying[39] |
| ועל חסול כל ממלל | 2 | And at the end of every saying |
| [נ][ר]בי למרן | 3 | We glorify[40] our Lord |
| דאתבן בממלל | 4 | Who established us with speech |
| [צ]פוה דלא בעין עמה | 5 | He observes[41] without a seeing eye |
| מברי עלם | 6 | He is the creator[42] of the world |
| בצפיה ובצביה | 7 | With His wisdom[43] and His will |
| ברא כל העולם | 8 | He created the whole world |
| [י]תב כל עלאי | 9 | He established all the upper ones[44] |
| והוא לעל כל עלאי | 10 | And He is above all the upper ones |
| פרש ארעי | 11 | He spread out the lower[45] ones |
| והוא לארע ארעי | 12 | And He is below the lower ones |
| [ג]דול מכל גדול | 13 | He is greater than any great |
| יכול מכל יכול | 14 | He is more powerful than any powerful |
| אל <רח> אל <חנ> | 15 | A merciful God, a gracious God[46] (acc. Exod 34:6) |
| אל אמונה וא ; עול | 16 | "A God of faithfulness and without[47] iniquity"[48] (Deut 32:4) |

39 The regular phrasing is על שריו כל ממלל (for example, Cowley, *Samaritan Liturgy*, 641). Thus, perhaps the word על should be reconstructed at the beginning of this poem.

40 The reconstruction נרבי is evident from the context. This verb is very widespread in Samaritan liturgy, for example, לשמה נשבח ונרבי ונרומם ונחיל "His name we praise, glorify, exalt and magnify" (Cowley, *Samaritan Liturgy*, 4).

41 The reconstruction צפוה (participle *qatol* of *Qal* from the radical צפ״י) is based on the context.

42 מברי instead of ברא does not exist except in Hybrid Samaritan Hebrew.

43 The exact meaning of בצפיה is not certain. On the one hand, it can be an orthographic variant of the word בצביה (see Ben-Ḥayyim, *Literary and Oral Tradition*, 3:2:182 and Tal, *Dictionary of Samaritan Aramaic*, 720, s.v. צבי). Thus, one may translate בצפיה ובצביה "in His will and desire." On the other hand, it may be interpreted as a noun from the root צפ״י, whose meaning is "light" (in Arabic and in Syriac it means "purity"). I prefer to adopt the second option, also because the semantic shift "light" to "wisdom" is well established (compare נהירו "light," "wisdom" in Aramaic).

44 That is, the angels.

45 That is, human beings.

46 אל <רח> אל <חנ> stands for אל רחום אל חנון.

47 וא ; stands for ואין.

48 Note that יְכוֹל is rhymed with עָוֶל. This, however, is not surprising since in the Samaritan tradi-

| | |
|---|---|
| הוא האלהים | He is God |
| ואין עוד מלבדו | And there is no other besides Him (acc. Deut 4:35) |
| ממן ביחידאו | He endures in uniqueness |
| תמידה לבדו | He is the persisting[49] one alone |
| [ז]כאי עלאי | He is righteous, supreme |
| חכם כל גלי וכל כסי | He knows all things hidden and revealed |
| לפליאתה חכם | He knows the secret things |
| ולכסיאתה מפרסי | And He reveals the hidden things |
| חילה חיול מותר | His might is exceedingly mighty |
| מד לית מדע שאם | That no mind can estimate |
| והוא האל הג ; | He is the great[50] |
| והגבור הראם | Mighty and exalted God |
| כל מלכיה | All the kings |
| כפיתים לחילה | Are subdued to His might |
| ולית חיל דיקום | And there is no might which stands |
| לע ; אלא חילה | For ever[51] but His might |
| תהללות נקרא | We proclaim praises[52] |
| כל אורע לשמה | To His name at all times[53] |
| לית אלה א<> א<> | There is no god but one[54] |
| ממן לקנומה | Standing by Himself |

## Poem 5

This *Tawḥīd* is written in Aramaic mixed with Hebrew. It contains six stanzas each of four feet rhymed *abcb*. The only Hebrew elements are several occur-

tion the first word is pronounced *yåkol* and the second one *ūl*. Actually it is a complete rhyme since the vowels *o* and *u* are two allophones of a single phoneme (Z. Ben-Ḥayyim, *A Grammar of Samaritan Hebrew* [Jerusalem-Winona Lake: Eisenbrauns, 2000] 44).

49 תמידה is ambiguous: on the one hand, in Hybrid Samaritan Hebrew תמיד is not only the adverb meaning "always" but also an adjective which means "existing," "persisting," especially as an epithet to God, for example, אלה רחמנה ... הרב המכבד הקרוב התמיד "the merciful God, the exalted ... honorable, near, persisting" (Cowley, *Samaritan Liturgy*, 141). On the other hand, the Samaritan Pentateuch reads in Exod 28:29, 30 תמידה instead of the adverb תמיד in the Masoretic text. Thus in Samaritan tradition תמידה is equal to תמיד, for example, לו ולזרעו תמידה "to him and to his descendants forever" (Cowley, *Samaritan Liturgy*, 798). The context supports the first possibility.

50 הג ; stands for הגדול.

51 לע ; stands for לעולם.

52 תהללות is the Samaritan version as opposed to the Masoretic text ובתהו ילל in Deut 32:10.

53 The noun אורע is derived from the root ער"ע, whose basic meaning is "occurrence." In Samaritan Aramaic it means also "time" (see Tal, *Dictionary of Samaritan Aramaic*, s.v. ערע).

54 א<> א<> stands for אלא אחד.

rences of the definite article and two Hebrew words: והארץ and בכל עת (an adverb which is outspread in the Samaritan Aramaic *midrash Tībåt Mårqe*).

| תוחיד | | *Tawḥīd* |
|---:|---|---|
| נשבח ונר ; ונק ; | 1 | We praise and exalt and sanctify[55] |
| לתמיד ביחידא[ו] | 2 | Him who is constant in His uniqueness |
| האחד הקדם | 3 | The one, the ancient |
| דלית אלה אלא הו | 4 | There is no god but Him |
| בבאריה דברא | 5 | The creator who created |
| הבוראים בריאמה | 6 | The creatures in might |
| יתמר לה תשבחן | 7 | To Him praises shall be proclaimed |
| מלו כל עלמה | 8 | Which fill the whole world[56] |
| מלוך הש> והארץ | 9 | The owner of the heavens[57] and the earth |
| ולא עורן שו ; לה | 10 | No one else associates[58] with Him |
| ולית מלו בה | 11 | And no one is worthy of Him |
| אלא הוא לגדלה | 12 | But He is worthy of His greatness[59] |
| נשבחך בכל עת | 13 | We praise You at all times |
| ונימר לך תשבחתה | 14 | And proclaim praises to You |
| האן אלה דבק | 15 | Where is there a God saving |
| ס> אלא אתה | 16 | His worshipers but You?[60] |
| שמך אלהים | 17 | Your name, O God, |
| סביל כל דלעל ולרע | 18 | Bears all that is Above and below |
| תתני רבותך | 19 | Be Your glory related |
| בכל אזבן ואורע | 20 | At all times![61] |

55 ; ונר ; ונק stands for ונרומם ונקדש. My reconstruction is based on similar phrases such as: נודי לו בכל זבן ונהללו ונקדשו "we praise Him at all times and we glorify and sanctify Him" (Cowley, *Samaritan Liturgy*, 815).

56 This verse is probably based on an ancient poem by Marqe: יתמר לך רבואן דאת מלו רב מכן "to You praises shall be proclaimed, and You deserve more that that" (Ben-Ḥayyim, *Literary and Oral Tradition*, 3:2:178).

57 <הש stands for השמים "the heavens."

58 ; שו stands for שותף "associate." The idea that God has no associate is mentioned in the first Samaritan poems known to us, for example, עבדת עלמה דלא עורן שותף לך "You have created the world without any other associate" (Ben-Ḥayyim, *Literary and Oral Tradition*, 3:2:197).

59 The same idea is reflected in an ancient poem by Marqe: והב לן נימרנה דו מלו בה לגדלה "we should proclaim His [greatness] since He deserves it thanks to His greatness" (Ben-Ḥayyim, *Literary and Oral Tradition*, 3:2:167).

60 The verse is based on Marqe's poem: האן אלה דבוק סגודיו אלא אתה (Ben-Ḥayyim, *Literary and Oral Tradition*, 3:2:183). Thus <ס here stands for סגודיו "His worshipers."

61 As mentioned above (n. 54), in Samaritan Aramaic אורע could mean "time." The phrase בכל אזבן ואורע contains thus two synonymous words (the א of אזבן is prothetic) and it is quite similar to other phrases such as בכל זבן ועדן (Ben-Ḥayyim, *Literary and Oral Tradition*, 3:2:214), וזבן

| | | |
|---|---|---|
| ארתי ארת< | 21 | Favor, favor![62] |
| יום דנקום קמיך | 22 | The day we stand before You[63] |
| ולא תחסך יתן | 23 | And withhold not from us |
| רתו ; ורחמיך | 24 | Your grace and compassion![64] |

---

I cordially thank Ruth Libbey, Keren Ben-Shushan and Shai Hejemans who read the last proof of this paper and contributed much to its language style and content.

---

בכל זבן ועת (276), בכל זבן (522). Note that the whole phrase was composed after Marqe's ancient poem: שמך אלהים סביל כל דלעל ולרע; תתני רבותך לגו כל זבניה, thus בכל זבן ואורע substitutes the words לגו כל זבניה "at all times" in the source. For these reasons I preferred to translate above: "at all times." At the same time however, one should note that the basic meaning of the root ער״ע, from which the noun אורע is derived, is "occurrence." Therefore, one could also translate the phrase בכל אזבן ואורע as "at all times and events."

62 ארת< stands for ארתי "favor," an imperative of *Qal*.

63 This verse hints at the resurrection of the dead.

64 רתו ; stands for רתותך "Your grace." The whole stanza is quoted from a poem of *Amram* (Cowley, *Samaritan Liturgy*, 30).

# Hewn from the Divine Quarry

## An Examination of Isaac of Radvil's אור יצחק

Aryeh Wineman
*Troy, New York*

Though the author died in the first part of the nineteenth century, אור יצחק, *The Light of Isaac*, a collection of homilies by Isaac of Radvil, was discovered over a century later and printed initially in 1961. The collection has its own emphases and themes which comprise a powerfully radical and spiritual statement of hasidic teaching revolving around a central assertion that the soul is an actual part of God, hewn from the Divine. The implications of that core immanentist belief can be seen to color both Isaac's views on Revelation, which transcend the concept of Sinaitic Revelation as such, and his rendition of sacred history. Some of Isaac's basic ideas echo much earlier kabbalistic concepts relating to a re-spiritualization of reality and consequent annulment of physical commandments with Redemption. The Radviller's theological complexity and sophistication and perhaps the core of his mystic thought is evident in his discussion of divine Names as he suggests that everything, including the Divine, has an external and internal character, and a higher level of spiritual understanding enables the true devotee to go beyond more external conceptions to the inner nature of the Divine.

With his death, probably in 1825, Isaac of Radvil, one of the sons of Yehiel Mikhel of Zloczow, an important name in the annals of early Hasidism, left behind a bundle of writings containing some of his homilies.[1] The collection, edited by his son-in-law, Rabbi Isaiah Mushkat of Praga,[2] was lost over many decades to be discovered only in the mid-twentieth century among manuscripts in the library of Rabbi Nahum Duber of Sadigora.[3] That manuscript, entitled

1 Isaac of Radvil, אור יצחק (2nd ed.; Jerusalem: אל ההרים, 1992), Biographical Introduction, 2. Radvil, also spelled Radzivilov or Radziwillow, situated in Volhynia, is presently part of the Ukranian Republic. The biographical notes appended to this second printed edition of אור יצחק list 1835 as the year of Isaac's death. Neither that biographical introduction, however, nor any listing of the author's date-of-death appeared in the initial printing of the work (Jerusalem: אל ההרים, המכון להוצאת ספרי מוסר וחסידות, 1961). Isaac Alfasi (ספר האדמורים – שרשרות האדמורים ותולדותיהם החל מהבעש"ט ועד זמננו [Tel-Aviv: אריאל, הספריה לחקר החסידות, 1961] 21) listed 5511 (1750–51) as the year of his birth and records for him a precise date-of-death, the first day of Iyyar, 5585 (1825). Page references to the text of אור יצחק in this article refer to the 1992 edition.

2 In the vicinity of Warsaw.

3 Bluma Reizel Yungerlieb, a granddaughter of Isaac of Radvil and also of Abraham Joshua Heschel of Apt, married Rabbi Shalom Joseph Friedman who established his court in Sadigora. In this way the family line of Isaac (which came to assume Yungerlieb as its family-name) became connected with that of the leadership of Sadigora Hasidism. Neil Rosenstein, *The Unbroken Chain* (New York: Shargold Publishers, Inc., 1970) 514.

אור יצחק – על התורה ופרקי אבות "*The Light of Isaac* – on the Torah and Pirke Avot," now redeemed from oblivion, was then printed in Jerusalem in 1961 and reprinted thirty-one years later.[4]

The reader will find in this volume more than a mere replica of the complex of hasidic values and teachings. אור יצחק stands out as a collection with its own emphases and themes, one which exhibits its own theological complexity, sometimes drawing upon roots in earlier kabbalistic literature, and comprises a powerfully spiritual and radical statement of hasidic teaching.[5] The author had a direct family connection with the period of the origins of eighteenth-century Hasidism, a fact that raises the possibility that his words, preserved in that volume, might provide insight into the tenor of thought and the ambience which colored Hasidism's earliest period.[6]

## The Soul as Hewn from the Divine

The world-view of eighteenth-century Hasidism, from its inception, is characterized by a pronounced immanentism which transforms and leaves its stamp

4 The original printed volume contained chapters on all the Torah-portions of Genesis and Exodus, along with chapters on the Torah-portions *Vayikra*, *Tazria*, *Bamidbar* and *Ekev* and two homilies on the Passover festival, together with Isaac's homiletical discussions of chapters two, three, four and six of *Pirke Avot*, the Additional and Afternoon Sabbath prayer-services, the Third Meal of the Sabbath, and a brief assortment of miscellaneous passages collected by Rabbi Isaiah Mushkat. The second printing (in 1992) included also an added biographical introduction.

5 Sarah Krubiner, *Literary Foundations in the Book of Sermons 'The Light of Isaac' by Rabbi Isaac of Radville* (M.A. thesis; Ramat-Gan: Bar-Ilan Univ., 1985) (Heb.) examined the literary and esthetic aspects of the homilies in אור יצחק and pointed to the preacher's own rhetorical and stylistic characteristics without, however, relating to the themes of the homilies that are peculiar to Isaac of Radvil or to any elements in his world-view that might set the collection apart from that of more conventional hasidic homily-collections or that could make for tension with more normative concepts of Jewish traditional teaching.

6 Isaac of Radvil was named after his grandfather, Rabbi Isaac of Drohobycz (born prior to 1700; died probably in 1744), who, though initially antagonistic to the Baal Shem Tov (c. 1700–60), in time became associated with the latter and his inner circle (Abraham Joshua Heschel, *The Circle of the Baal Shem Tov: Studies in Hasidism*, ed. Samuel H. Dresner [Chicago: Univ. of Chicago Press, 1985] 157 n. 3, 158 n. 17, and 166). Isaac of Radvil's father was Yehiel Mikhel of Zloczow (c. 1731–86), son of Isaac of Drohobycz and a significant figure in the early period of Hasidism (Heschel, *The Circle of the Baal Shem Tov*, 174–78). Mor Altshuler, משנתו של ר' משולם פייבוש הלר ומקומה בראשית התנועה החסידית (Ph.D. diss.; Jerusalem: Hebrew Univ., 1995) (Heb.), gives his dates as 1726–81. In her dissertation, which is really an attempt to illuminate the role of Yehiel Mikhel in the emerging hasidic movement, Altshuler suggests that much that came to be attributed to the Maggid of Mezherich and his school, including teachings found in צוואת הריבע"ש and ליקוטים יקרים, is actually the contribution of Yehiel Mikhel, who was also known as a מגיד (preacher), a factor contributing to the confusion between them. Altshuler ascribed to Yehiel Mikhel and to his activity an emphatic messianic dimension, reiterating that claim in "The First Tzaddik of Hasidism: The Zlotchover Maggid and His Circle," *JSQ* 11 (2004) 127–93. If even some of M. Alt-

upon all aspects of religious life and thought. This very immanentism receives an emphatically clear voice in the thinking of Isaac of Radvil, and his homilies reveal the radical expressions and implications of that immanentist thrust. The reader of אור יצחק cannot fail to note the centrality within that collection of the concept that the human soul is actually hewn from the Divine as חלק אלוה ממעל (a part of God on high).

Rabbinic lore, along with the Zohar, often refers to the soul as coming from above and as selected by God to enter into the body. While the Zohar does not explicitly speak of the soul in the same way,[7] certainly that conception concurs with the general view of the kabbalistic cosmos in which the soul is born of the supernal womb, the *sefirah* בינה, and of a union of the lower masculine and feminine *sefirot*, תפארת and מלכות. Its origins are clearly located in a higher realm, a manifestation of divine potencies and qualities. The Zohar, in one passage, likens the soul to "birds flying from a tree within the sefiriotic world,"[8] and the רעיא מהימנא, an early fourteen-century additional strata inserted within the text of the Zohar, states that the souls of Israel are said to be hewed from the Divine throne of the Ineffable Name.[9] Moshe de Leon, considered by historians to be the principal author of the Zohar, wrote elsewhere that the soul is said to be cut from the very essence of God just like a piece of cloth.[10] And in still another of his writings, ספר המשקל, the same Moshe de Leon referred to "soul as substantially the same as God."[11]

The same thrust recalls statements culled from mystic expressions of various religious traditions. The assertion of Divinity present within the soul perhaps most clearly brings to mind the Hindu conception of Atman as Divinity present within man at his deepest level in a form that is one with the transcendent Divinity, the fathomless mystery underlying and permeating all existence. One can find certain parallels in Sufism as well as in the sermons of the medieval Christian mystic, Meister Eckhart.[12] And the reader will recognize the same

shuler's contentions concerning the centrality of Yehiel Mikhel in early Hasidism are correct, then the homilies of his son might be seen as a potential key to understanding aspects of the thought-world of early Hasidism.

7 Rivka Schatz-Uffenheimer, *Hasidism as Mysticism: Quietistic Elements in Eighteenth Century Hasidic Thought*, trans. J. Chipman (Princeton: Princeton Univ. Press, 1993) 131.

8 Zohar (3 vols.) part one, 13a, cited in Isaiah Tishby, *Mišnat hazohar* (Jerusalem: Mosad Bialik, 1961) part two, 6.

9 Zohar 3.123b.

10 Moshe de Leon, ספר נפש החכמה (Bezilah, 1605) part 2, third folio, 4a, cited in Tishby, *Mišnat hazohar*, 2.6.

11 Moshe de Leon, ספר המשקל (Basle, 1608) chap. 2. Note also a quotation from de Leon's unpublished work, ספר משכן העדות (1293), cited in Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York: Schocken Books, 1946) 241 n. 125.

12 Along with certain key-tendencies which might appear to parallel some of the thrusts in Kab-

general concept emphasized by Aldous Huxley as one of the central elements in his "Perennial Philosophy" which discovers in the soul "something similar to, or even identical with, divine Reality."[13]

Though hardly original with the Radviller, that idea of the soul as an actual portion of God – as though hewn from the Divine quarry – is a basic, driving theme permeating the homilies and impacting more traditional concepts and themes discussed within the scope of אור יצחק.

The Hebrew expression חלק אלוה ממעל is actually found in Job 31:2 where it signifies a person's lot in life, specifically his reward, as determined by God.[14] Though intimations of this idea, expressed so centrally in אור יצחק, can be found in various earlier post-biblical Jewish sources,[15] the first known uses of that expression in reference to the soul are found at the beginning of שפע טל, an early seventeenth-century work by Shabbetai Sheftel Horowitz of Prague,[16] one of the texts that influenced eighteenth – century Hasidism,[17] and in שער רוח הקדש

---

balah and Hasidism, Meister Eckhart stressed a "unity-identity" of God and man, an idea which he was called upon to clarify in the face of severe criticism from the Church authorities. The Meister spoke of the soul as "truly divine in its innermost ground" and wrote, "God's ground and the soul's ground is one ground" (Bernard McGinn, "The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart," *JR* 61 [1981] 5, 9), explaining his conception as referring to an essential sameness of the ground of the soul and the deeper ground of God, the deeper and hidden sense of Divinity preceding both the individuality of the soul and the Persons within the Trinity. Some other significant thematic points within the thinking of Isaac of Radvil also suggest parallels in the homilies of Meister Eckhart. These include the meta-temporality which locates key spiritual happenings not within any particular point-in-time but rather as recurring constantly within the soul of the devotee – a key-trait typical of Jewish mystic literature – along with the ideal and original state of man's relationship with God as one in which man is capable of seeing God in all things. See Bernard McGinn, "Meister Eckhart: An Introduction," in Paul Szarmach, ed., *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe* (Albany: SUNY Press, 1984) 247–54.

13 Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (New York: Harper and Brothers, 1945) vii.

14 The expression is used, in that original sense, also in כלה רבתי (chap. 5), one of the minor tractates which appear at the end of סדר נזיקין ("the Order of Damages," one of the six major divisions of the Mishnah) in many printed texts of the Babylonian Talmud.

15 Louis Jacobs, "The Doctrine of the 'Divine Spark' in Man in Jewish Sources," in Raphael Loewe, ed., *Studies in Rationalism, Judaism, and Universalism: In Memory of Leon Roth* (London: Routledge and Kegan Paul, 1966) 87–114. Such intimations, Jacobs suggests (108) counter the more prevalent character of Jewish thought which tends to emphasize a chasm between man and God.

16 Shabetai Sheftel Horowitz, שפע טל (Hanover, 1612. Frankfurt, 1719) "Introduction," par. 1, cited in Jacobs, "Doctrine of the 'Divine Spark,'" 99 and 111, n. 48. Also Bracha Sack, בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו (Be'er Sheva: Ben-Gurion Univ. Press, 1995) 59, notes the concept as found in the Introduction to שפע טל.

17 Sack, בשערי הקבלה, 26. Also Moshe Idel, *Hasidism: Between Ecstasy and Magic* (Albany, N.Y.: SUNY, 1995) 255, 270.

by Hayyim Vital.[18] The use of that expression as found in those texts and later in hasidic sources exemplifies a remarkably creative reading of a biblical expression, providing an emphatically different meaning to the biblical phrase: the word חלק (portion) came to be understood not as reward or recompense or lot, assigned by God, but rather as an actual portion or aspect of the Divine within man.

This reinterpreted biblical phrase found a special home within classical hasidic teaching.[19] It appears already in the very first printed hasidic text, תולדות יעקב יוסף, consisting of homilies of Jacob Joseph of Polonnoye on the Torah.[20] It appears also in דגל מחנה אפרים as Moses Hayyim Efrayim of Sedilkov, grandson of the Baal Shem Tov, commented that "the soul is an aspect of the Divine, a part of the Divine *actually* within the human person,"[21] along with the comment that "one's soul is actually hewn from (God)."[22] Issachar Baer of Zloczow stated that "a person . . . is in himself nothing but a portion of the Godhead," and is able to say, "You are in me, my Lord. . . ."[23] The expression is found in the opening homily in מאור עיניים of Menahem Nahum of Chernobyl as that preacher speaks of such a portion of God above having been placed "within the darkness of matter."[24] Along with the concept of the animal soul located within each person, the presence of a divine soul within every Jew is emphasized in the teachings of Shneur Zalman of Liady.[25] While Isaac of Radvil often exemplified his conception of the soul in reference to Abraham and the Israelites immediately

18 Hayyim Vital, בשער רוח הקודש, ed. Yehuda Ashlag (Tel-Aviv: Eshel, 1961) 39, cited in Lawrence Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship* (Stanford, Calif.: Stanford Univ. Press, 2003) 151.

19 In his study of the centrality of interiorization in classical Hasidism, Ron Margolin (מקדש אדם – ההפנמה הדתית ועיצוב חי הדת הפנימיים בראשית החסידות [Jerusalem: Magnes Press, 2005] 213) referred to the hasidic teaching of Divinity present within man as exemplifying "ideational interiorization" (הפנמה רעיונית).

20 Jacob Joseph of Polonnoye, תולדות יעקב יוסף על התורה (Korets: n.p., 1780. Repr., 2 vols.; Jerusalem: Agudat beit Weilifali, 1973) 1:239, תצוה.

21 Moses Hayyim Efrayim of Sedilkov, דגל מחנה אפרים (Korets: n.p., 1810. Repr.; Jerusalem: n.p., 1963) 258, הפטרת תבוא.

22 Moses Hayyim Efrayim of Sedilkov, דגל מחנה אפרים, 212, בלק; 47, ויגש; 104, בשלח, and 258, הפטרת תבוא.

23 Issachar Baer of Zloczow, מבשר צדק (Berdichev, n.p., 1817) 8bc, cited in Schatz-Uffenheimer, *Hasidism as Mysticism*, 193–94.

24 Menahem Nahum of Chernobyl, מאור עיניים (Slavuta: n.p., 1798. Repr.; Jerusalem: n.p., 1984) 2a. Note, however, the contrast between the more normative hasidic conception of the soul and that attributed to Yehiel Mikhel of Zloczow (father of Isaac of Radvil) made by Joseph Weiss, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism* (Oxford: The Littman Library, Oxford Univ. Press, 1985) 87–88.

25 Jacobs, "Divine Spark," 104–7.

following the Sinai-experience, he never negated the universality of the divine core within the soul as did Shneur Zalman of Liady. Nor did he engage in any discussion of higher or lower types of souls such as found in the writings of Shabbetai Sheftel Horowitz.[26]

The reader immediately perceives a special emphasis in the way the preacher repeatedly expressed this concept, reiterating the use of the little word ממש (really, in actuality) and stressing that the soul is מעצמותו (of God's very self and essence), a phrase lending greater intensity to the concept.

> The divine, *actually* dwelling with us . . . And that is the great good given us by God *of His own essence, of Himself.*[27]

> The holy soul that my holy father drew forth to me is *of the Divine essence itself.* . . . A man's soul is *the actual Self* (of God). . . .[28]

Many similar examples abound in the homilies of אור יצחק.[29] The repeated and emphatic use of those expressions in אור יצחק, however, places that idea in the

26 Sack, בשערי הקבלה, 157–78. While Altshuler, משנתו של ר׳ משולם פייבוש הלר, 96–101, 287 has suggested that Yehiel Mikhel interpreted the words, ונשמת שדי תבינים ("... the breath of Shaddai, that gives them understanding," Job 32:8) as referring to a special soul – namely his own – given by God for the purpose that others may establish connection with it and hence acquire the mystic secret of Redemption, his son, Isaac, imparts in his homilies the importance not of any one particular soul but of every soul as a part of the Divine. If the father saw his own role in a highly messianic context, his son may have better represented Hasidism's turning from an earlier esoteric belief in a central messianic figure to the much more limited and local role of the hasidic holy man that emerged in its place.

27 Isaac of Radvil, אור יצחק, 26, לך לך.

28 Isaac of Radvil, אור יצחק, 193, on פרקי אבות, chap. 2.

29 "... God gave to Israel a soul *from his own Being*" (Isaac of Radvil, אור יצחק, 207, on פרקי אבות, chap. 6). "... that – if one could speak thus – (God) gives man a part *of His very being*, namely, the holy soul. . . .as indicated in 'I am the Lord' who *actually* dwells in the lower worlds, who *actually* dwells within us, even in the midst of their state of impurity" (Isaac of Radvil, אור יצחק, 63, ויצא). Reading the command to construct the Tabernacle as a command for all generations, Isaac added that also concerning the generations following the destruction of the Temple, "I will cause my Presence *actually* to dwell among them" (Isaac of Radvil, אור יצחק, 145, תרומה). And in the same vein, Isaac of Radvil explains the term משכן העדות ("a Tabernacle of testimony," Exod 38:21) as "testimony that the Divine wished to situate His Presence (שכינה) to dwell in Israel and that He contracted His presence within a small space in the Holy Place. In this way, the Shekhinah *actually and absolutely* dwells within (any and) every one of Israel when he prepares himself and becomes a vessel for the presence of the Shekhinah ..." (Isaac of Radvil, אור יצחק, 167, פקודי). One needn't find difficulty with God's giving to Israel, as a holy people, a soul of His very essence rather than (one formed) from the world of the angels, for the Holy One, blessed be He and His Name are one, and the Torah is in its entirety the Name of God, and (as) He gave us His Torah, it would not be possible not to give to Israel a holy soul *actually of His own essence and being* ... (Isaac of Radvil, אור יצחק, 184, במדבר). "That is a good not found among any (other)

very center of the Radviller's worldview and testifies to the primary place of that belief in his own consciousness.

Further examination of אור יצחק suggests, as a broader context of this key-concept in the work, the hasidic theme of the presence of the Divine within all being. In a very telling passage in the homily-collection, Isaac explained that ". . . within all created things (is found) חלק אלוה ממעל and the true חיות (divine life-energy) of the אין סוף (the unqualified infinite nature of the Divine) that gives life (being) to them all." Even within the very tiniest creature and even in what is worshipped as a graven image the Divine Providence, "which dwells with them within their impure state," is present.[30] The aspect of Divinity identified with the human soul – which mystic Jewish teaching frequently exemplified in the soul of the Jew – in no way negates the presence of the Divine within all existence, within all the manifestations of being both large and small. There is nothing that does not partake of the Divinity that infuses all existence.

Not unrelated to this affirmation is the type of perception and consciousness that the Radvil preacher ascribed both to Abraham and to the First Man before the emergence of sin. ". . . In all that (Adam) saw (prior to his sin), in inert existence, vegetative life, animal-life (lacking the capacity of language), he saw only (God). . . ."[31] And in truth, the Radviller stressed, everything has in it a portion of Divinity, for without the divine חלק אלוה ממעל, nothing could have any existence whatsoever.[32] God's presence in all existence is here described in terms of the חיות, the divine life-energy which pervades all that is.

With Sin, the prototypical spiritual failure, the First Man (Adam) lost his higher perception and consciousness, a loss which his posterity generally shares though inheritance. Abraham, however, repaired the Sin of the First Man and reacquired the quality of הסתפקות (satiety). Reaching the level of humankind as it was before the Sin, "(In) all that he saw in the world, Abraham perceived Divinity – he saw (in everything) only the holy Name. . . ."[33] And so we hear that when man shatters his worldly desire . . . the Divine then appears to him – as the Divine appeared to Abraham – in all physical things.[34] On the spiritual level of Abraham, one is able to see all the world only as God; one would literally see God in everything – not with one's eyes which are physical organs but rather

---

creatured beings: that the Lord gave us חלק עצמותו יתברך (a portion of *His very essence and being, may He be blessed*) as a portion hewn from a quarry" (Isaac of Radvil, אור יצחק, 178, לשבת חולו של מועד של פסח). The Jewish Publication Society translation is used for all biblical passages appearing in this article.

30 Isaac of Radvil, אור יצחק, 33, וירא.

31 Isaac of Radvil, אור יצחק, 33, וירא.

32 Isaac of Radvil, אור יצחק, 100–101, וארא.

33 Isaac of Radvil, אור יצחק, 102, וארא.

34 Isaac of Radvil, אור יצחק, 11, בראשית.

with one's spiritual senses. To Abraham, the Divine was revealed as the חיות within all created things, the חיות which is of God's own essence and being.[35]

We can no longer see God's Presence in everything as the First Man did before his Sin and as Abraham did in his time, for we have not liberated ourselves from the desires of the Evil Inclination, and all such desires and all that is not "for the sake of God" comprise עבודה זרה (strange worship, idolatry). But (with true spiritual liberation) even all that, in our lower form of perception and consciousness, appears to us as material being (גשמיות) would be seen on a truer level as Divine. And so similarly after Sinai and before the Sin of the Making of the Golden Calf, it was possible to "see" the Divine as all that is, and for that reason, it is written that the Israelites who joined with Moses upon Mount Sinai "*saw* the God of Israel . . . and they ate and drank" (Exodus 24:10) – for their *seeing* was spiritual, not physical in nature. Afterward the senses assumed a state of Contraction (צמצום) and acquired a physical character.[36] And in order that we, too, might ascend to that same level of consciousness, God gave us the Seventh Day, on which כבוד ה׳ עליך נגלה (The Lord's Presence is revealed upon us).[37]

In all existence an aspect of God's Presence is to be found, including in ". . . the Four Elements which the Holy One, blessed be He, caused to emanate from his own Being . . . ," but within that broader sense of the Divine Presence as pervasive everywhere, within everything, Divinity in its most intensive state is present in the human soul. ". . . To the First Man, who was the choicest of creations, He gave a holy soul of His own essence and being . . . ," a soul of a higher level than that given to the angels.[38]

The Radviller connected the words of the Passover הגדה, "In every generation, a person is obligated to see himself as though he came forth from מצרים (Egypt)," not with the departure from bondage itself but rather with the awareness of the soul as an actual part of Divinity.[39] "In going forth from מצרים, with the cessation of their impurity, (the Israelites were able to see) themselves as חלק אלוה ממעל," understanding themselves as part of God's very essence and being.[40]

Elsewhere Isaac explained those words referring more specifically to the Revelation-scene at Sinai at which each Israelite was able to *see* the thunder (Exod 20:15), which the medieval exegete Rashi explained as "their seeing what

35 Isaac of Radvil, אור יצחק, 35, וירא.

36 Isaac of Radvil, אור יצחק, 33–34, וירא.

37 Isaac of Radvil, אור יצחק, 36, וירא. The quotation, taken from the poem, לכה דודי by Shlomo Alkabez, is based on Isa 40:5 and 60:1.

38 Isaac of Radvil, אור יצחק, 33, וירא.

39 Hasidic homilies generally grasp the deliverance from מצרים less as a deliverance from physical oppression and bondage than as a spiritual redemption from evil and impurity. See A. Wineman, "The Exodus in the Lens of Hasidic Teaching," *Conservative Judaism* 52:3 (Spring 2000) 39–45.

40 Isaac of Radvil, אור יצחק, 63, ויצא.

is audible and hearing what is visual." This was possible, the Radviller explained, insofar as their impurity had ceased, and without a bodily, material state in which man is naturally unable to see the Divine and hear the Voice of God, they were now (totally) pure, holy souls, fashioned of what is Divine, and so "they *saw* the God of Israel" (Exod 24:10).[41] It is in connection with the freed Israelites' having attained that realization that one is required, in every generation, to see oneself as though having come forth from Egypt.[42]

Within the homilies comprising אור יצחק, various biblical verses are interpreted as prooftexts for the conception of the Immanance of the Divine within the human soul. ואתם הדבקים בה׳ אלוהיכם (". . . while you held fast to the Lord, *your God*," Deuteronomy 4:4) is understood as cleaving to your God "*who is within you*," something that requires a purification of one's material being enabling the person to fulfill all material acts solely for the sake of God, rather than for the purpose of fulfilling one's own desires as was the case after the Sin of the First Man.[43] In a similar vein, Isaac of Radvil read the words, מאלוהיך ויראת ("You shall fear *your* God . . ." Leviticus 19:14) as meaning, You shall be in awe of the Divinity which is *within you*.[44]

And various significant biblical events are connected, in the homilies in אור יצחק, with this realization of the actual presence of the Divine within the human soul. They include the Exodus from Egypt[45] and also the Miracle of the Sea (Exodus 15), for there at the Sea, in Isaac's exegesis, the Israelites saw that they are בניך, "Your children – (meaning) that they themselves are *actually* (of) His essence," and as the effect of leaving Egypt, each Israelite at the Sea peceived himself as such.[46] Also the episode of Jacob's dream with its ladder-image is interpreted in reference to the paradoxical relationship of the divine and the human, the heavenly and the earthly, with the Divine dwelling within the human body.[47]

41 Isaac of Radvil, אור יצחק, 182, לחג הפסח הקדוש.

42 The presence of the Divine within the soul, however, can also be lost, and in that vein Isaac explained the secret of כרת (being "cut off," a death divinely decreed) as our losing that aspect of the Divine dwelling within us (Isaac of Radvil, אור יצחק, 26, לך לך). The Radviller specified care in not transgressing against חלק אלוה ממעל as the ultimate example of the *miṣvah* to redeem captives (פדיון שבויים) (Isaac of Radvil, אור יצחק, 44, חיי שרה).

43 Isaac of Radvil, אור יצחק, 178, דרוש לחולו של מועד של פסח.

44 Isaac of Radvil, אור יצחק, 177, דרוש לחולו של מועד של פסח. Similarly, Isaac found the very opening words of the Decalogue ("I the Lord am *your* God," Exod 20:2) as such a prooftext, reading the word *your God* as the Divinity *which actually dwells within you* (Isaac of Radvil, אור יצחק, 152, תצוה). And the preacher also explained the words, ואהבת ... אלוהיך ("and you shall love the Lord *your* God," Deut 6:4) as meaning *your* God, *who is actually within you*. (Isaac of Radvil, אור יצחק, 178, לשבת חולו של מועד של פסח).

45 Isaac of Radvil, אור יצחק, 177–78, דרוש לחולו של מועד של פסח; also 182, לחג הפסח הקדוש.

46 Isaac of Radvil, אור יצחק, 182, דרוש לפסח הקדוש.

47 Isaac of Radvil, אור יצחק, 63, ויצא.

In a special way, however, the Radviller connected this insight concerning the human soul with the event of Revelation at Sinai.

> And this is the revelation of the Divine which God revealed to us at Mount Sinai: And its meaning is: I am the Lord who is *your* God – actually within you –, adding that until the event of Revelation at Sinai our fathers did not know this secret, and even Abraham our father said merely, "I am dust and ashes (Gen. 18:27)". . . but (only) at Sinai, it became known to us that the Lord is, as it were, actually *within you.*[48]

Isaac's designation of the awareness of the Immanance of the Divine within the human soul as the real meaning of the Sinaitic event has perhaps greater significance for the totality of his thinking. The very essence of Israel's experience at Sinai is defined not as the receiving of a law or text or teaching, but as an insight concerning Divine Immanence within man. One might suggest that precisely in connection with the Sinaitic event, such a definition of the event's meaning, by implication, tends to blur the line between the commander and the commanded, the addressor and the addressee. It has the subtle effect of grasping Revelation less as an act performed by One situated beyond man, conveying His will to Israel, than an act of self-discovery on the part of the soul, the aspect of Divinity manifest within man's deepest innerness and awareness.

In אור יצחק, the forcefully immanentist thrust at the heart of eighteenth-century Hasidism expressed itself in ways that might, at least potentially, collide with the connotations of a more traditional conception of Revelation.

## The Radviller's Revisionist View of Revelation

Isaac of Radvil suggested, in his homilies, a direct connection between the identity of the soul as a part of God actually placed within man/Israel and the very possibility of interpretation of sacred text. The latter is understood as an implication of the former, as it is the divine nature of the soul that allows for the very possibility and legitimacy of interpretation.

The preacher repeatedly quoted a statement from the very first תיקון in תיקוני זהר, ולית דידע בך כלל (There is none that know You at all),[49] words which, in that somewhat later strata of zoharic literature, assert the utterly inaccessible nature of God, removed from the grasp of the human mind. Isaac, however, added the words, אך עצמותו יודע את עצמו (But He – Himself – knows Himself).[50] If none can know Divinity other than itself, it follows that the pure soul and only the

48 Isaac of Radvil, אור יצחק, 178, דרוש לחולו של מועד של פסח.

49 Reuven Margaliot, ed., תיקוני זהר (Jerusalem: Mossad haRav Kook, 1978) 18a (תקינא קדמאה).

50 Isaac of Radvil, אור יצחק, 182, לחג הפסח הקדוש.

pure soul, drawn from the Divine essence as חלק אלוה ממעל, can know God, and when that occurs, what actually transpires is that the Divine essence and being knows itself. It is the soul that is able to read the Torah in an innovative way, as the flow of new interpretations (חדושי תורה) springs from the soul, the aspect of the Divine within man, and the soul's new understandings of the Torah are to be considered as coming מפי הגבורה (from the mouth of God).[51]

Isaac then connected that strand in his teaching with the kabbalistic theme that the Torah, like the soul, is similarly a manifestation of the Divine essence, and it is this equivalence of both the soul and the Torah with the Divine that allows for interpretation of the Torah: the aspect of the Divine within the soul is able to comprehend the aspect of the Divine within the Torah.[52] The true sage and only the true sage – one who studies the Torah truly for its own sake without any considerations of self and who is earnest in his fulfilling the *miṣvot* (commanded deeds), one who approximates pure soul – is able to interpret the Torah – again an example of God's knowing Himself.[53]

In a similar vein, in his discussions on the Mishnah tractate *Avot*, Isaac of Radvil explained his ability, the ability of any person, to interpret that tractate insofar as his soul is from the same Source as that of Rabbi Yehudah haNasi (רבי), who edited the oral tradition known as the Mishnah. Being that his soul is of the same divine Source as is the soul of the editor, Isaac is able to elucidate the real meaning and intent of the sayings collected in Mishnah *Avot*. The Divine within his soul knows itself and hence knows the thinking and the soul of the codifier of the Mishnah. The preacher claimed to discern that point-of-view in the language and style of *Avot* as the Mishnah would express Rabbi's statements as an ongoing act ("רבי says"– not "said,") conveying that the very name, רבי, really refers to the צדיק, the righteous and holy man of any generation.[54] A later sage's interpretation or innovative understanding is included in רבי's statement, paralleling the claim of the Midrashist[55] that Moses, at Sinai, received even the interpretations offered by students in much later times.[56]

As the ultimate identity of God and Torah extends also to the soul, the formula that God knows Himself translates into the soul's capacity to understand what is alluded in the Torah.[57] And as the Torah speaks in a language of allusion,[58] the role of the Torah-student is specifically to clarify its allusions. According to Isaac of Radvil, not only did God show to Moses all that a sage of a later

51 Isaac of Radvil, אור יצחק, 193, on פרקי אבות, chap. 2.
52 Isaac of Radvil, אור יצחק, 207, on פרקי אבות, chap. 6.
53 Isaac of Radvil, אור יצחק, 208, on פרקי אבות, chap. 6.
54 Isaac of Radvil, אור יצחק, 193, on פרקי אבות, chap. 2.
55 *Lev. Rab.*, 22.1.
56 Isaac of Radvil, אור יצחק, 193, on פרקי אבות, chap. 2.
57 Isaac of Radvil, אור יצחק, 207, on פרקי אבות, chap. 6.
58 Isaac of Radvil, אור יצחק, 117, בשלח; 126, יתרו.

time "was destined to discover, precisely all the allusions in the Torah and the new interpretations they would elicit . . . ," but the Torah itself illumines the eyes of the student who studies Torah for its own sake (לשמה, without any ulterior motive), enabling him to perceive and discover what is alluded in the Torah.[59] More precisely, by means of Torah-study, the sincere student attaches himself to the Torah's higher Source and, in the process, grasps the higher source and meaning of the text and is able to reveal, from that source, something that had been known only at the Torah's higher plane.[60]

Such revelation of the Torah's allusions, Isaac emphasized, does not come through simple human intelligence, as the Torah, identified with God's very being, is beyond the orbit of the mind and is referred to as חכמה עילאה (higher or sublime wisdom);[61] the human being is unable, through his intellect, to know the essence of the soul that is within him and that is ultimately equated with the Torah itself. Consequently, the innerness of the Torah is disclosed "only to the person who studies Torah for its own purpose and to whom springs of Wisdom are opened reaching beyond the mind."[62] As the meanings of the Torah are not deduced from its text by the mind through logical reasoning but are rather of the nature of intimations, the Torah, as an aggregate of such intimations, is discernable only at deeper levels of the self, discernable only by the soul, and the soul's understanding of Torah at those levels is, again, of the nature of God's knowing Himself.

While Isaac repeatedly emphasized the importance of Torah-study, he also made it clear that such Torah-study is intrinsically not a mental act but rather a spiritual happening, an act exemplifying God's self-knowledge, predicated upon the truer identity both of the Torah and of the soul. This note, along with a few others found in the homilies, might be grasped as an implicit criticism of the ideology of למדנות (an almost total emphasis upon the primacy of talmudic study) which pervaded the yeshivah-milieu, bastion of the opponents of Hasidism. Isaac of Radvil would have viewed למדנות as an orientation focusing exclusively upon learning even when that learning is severed from a devotional dimension transcending mental activity in itself. The Radviller's rationale for interpretation reflects Hasidism's often implicit assertion that the

59 Isaac of Radvil, אור יצחק, 208, on פרקי אבות, chap. 6.

60 The student's innovative interpretation is an aspect of God's very essence which is then disclosed through that student. In this light, Isaac playfully explains a relationship between the words גאולה (Redemption) and מגלה (reveals) in that the true student of Torah both reveals and redeems something that had been concealed up to that moment of time (Isaac of Radvil, אור יצחק, 209, on פרקי אבות, chap. 6).

61 That expression appears in the text of *Gen. Rab.* 17.5 where, according to Rabbi Abin, the Torah is a very partial form of the higher, supernal wisdom.

62 Isaac of Radvil, אור יצחק, 210, on פרקי אבות, chap. 6. Many of the above ideas and even the same formulations are found also on 185, במדבר.

key to the Torah's true meaning is found in the soul that studies and interprets that sacred text.

A further premise in אור יצחק bears special significance for the Radviller's view of Revelation, a premise rooted in Aristotelian thought as reflected in Maimonides' writings, namely the claim that God is beyond all change. By logical extension, Maimonides extended that claim also to the Torah as God's Will.[63] Isaac of Radvil understood that principle in a way to reach beyond the more conformist formulation that the Torah is immutable – as emphasized in Maimonides and much later in the thought of Rabbi Samson Raphael Hirsch[64] – a position that, hence, allows for no change or development over time. Isaac maintained, rather, that the phenomenon of the divine Voice breaking through to man is above both change and time, having neither beginning nor end.[65] The divine Voice, the Radviller reiterated, was consequently sounded prior to the Sinaitic experience in the very same way that it was sounded at Sinai. It was accessible to humans from the very beginning of their history to the same extent that it was accessible at Sinai, and that Voice is still sounding in the very same way, though due to our material nature restored following the Making of the Golden Calf, we are generally unable to hear that Voice.[66]

The import of the Voice, which is itself never-ending and above all change, obliterates the singular and unique significance ascribed to the moment of the Sinaitic revelation. The Voice existed even before Creation, it was heard by the First Man, and with the fulfillment of God's Kingship all people will hear that Voice.[67] Insofar as the real Giving of the Torah is above time, it would appear to follow that no account of the *Giving* of the Torah is really possible, but only of the *Receiving* of the Torah in its broader sense. That moment of the Sinaitic event differs from all other moments, before and after, only in terms of Israel's state of purification from materiality, a purification enabling the Israelites to hear and grasp the Voice that is beyond time, the Voice that has always sounded and continues to sound in the very same way.[68]

As God is one with His Will, so just as there can be no change in God, there is no alteration in connection with the divine Will, a distinctly philosophical consideration which the preacher connected to Rashi's comment on Exod 19:19 that the sound of the shofar heard at Sinai continued to sound without cessation.[69] Indeed Isaac of Radvil considered the conventionally accepted view of

63 Maimonides, משנה תורה, יסודי התורה 2.10; שמונה פרקים, chap. 8.

64 1808–88, considered the founder of the neo-Orthodox stream of Judaism.

65 For a discussion of this conception, see Aryeh Wineman, "מעמד הר סיני: The Hasidic Homilist and the 'World of History,'" *HS* 45 (2004) esp. 203–5.

66 Isaac of Radvil, אור יצחק, 97, שמות; 130, 131, 133, יתרו; 187, עקב.

67 Isaac of Radvil, אור יצחק, 97, שמות.

68 Isaac of Radvil, אור יצחק, 187, עקב.

69 Isaac of Radvil, אור יצחק, 187–88, עקב.

the special character of the moment of Sinai to be both illogical and heretical, an evaluation made clear in the following passage:

> . . . The thought that God spoke only at Sinai, that He did not speak previously and that afterward His Voice ceased, is heretical as there is no clearer example of change, and it is written, "For I am the Lord – I have not changed [Mal 3:6]." And in connection with God, the Voice and the Speech and seeing and hearing are certainly one (inseparable) and the Speech is (simultaneously) past, present and future. Only due to man's bodily state, humans experience the senses as divided, separated one from another. . . . It is due solely to our materiality that we do not (presently) hear the Voice.[70]

## Isaac of Radvil's Retelling and Formulation of Sacred History

While the Torah, in the view of Isaac of Radvil, transcends time in the sense that it was not given at one particular point-in-time but was always accessible, always given, the preacher nevertheless would assert that the Torah is grasped differently over time. The human grasp of Torah is dependent upon the state of human impurity and of humankind's overcoming that impurity which is identified with materiality and desire. The Radviller's sense and pattern of sacred history, with roots in many earlier sources, essentially details alterations in the human grasp of Torah in the way man is able or unable to hear God's Voice at different points in time and in the variance in character which the Torah consequently assumes.

That pattern of sacred history evident in the homilies of Isaac of Radvil echoes and draws upon concepts found principally in earlier kabbalistic sources such as ספר תמונה,[71] the רעיא מהימנא, a later stratum added to the text of the Zohar, and תיקוני זהר,[72] texts that were composed, all by anonymous authors, some five-hundred years prior to the Radviller. Yet, in his presentation of lines of thought drawn from those earlier texts, he generally accentuates not the impact of those works but rather statements from classical rabbinic literature. The reader nowhere hears, for example, of the kabbalistic interpretation of the two trees, the Tree of Life and the Tree of the Knowledge of Good and Evil, mentioned in Genesis 2–3, which explains, in such texts, the Torah's particular state and form in any particular era as expressive of the particular Tree which is then dominant.[73]

70 Isaac of Radvil, אור יצחק, 130, יתרו.

71 Lvov, 1892; for a discussion of this work, see Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi* (Bollingen Series 93; Princeton: Princeton Univ. Press, 1973) 811–12.

72 Similarly a kind of post-script to the body of the Zohar; printed separately in Margaliot, תיקוני זהר.

73 See Tishby, *Mišnat hazohar*, 2.387–90.

The following is a synopsis of the view of sacred history as found in אור יצחק: Prior to the primordial sin on the part of the First Man the human being was totally spiritual in nature and consequently, at that stage, the Torah did not assume material or physical form or meaning. It did not mandate or prohibit any physical acts, as man then lacked material existence. The Evil Inclination had not yet entered the scene, and having spiritual rather than material senses man was able to see God in everything and to see only God. Furthermore, the First Man fulfilled (though not on a material plane) the entire Torah[74] including even the most detailed aspects of the Oral Torah[75] for he naturally heard the divine Voice. Divinity was revealed to Adam in all things insofar as everything has in it an aspect of God's Divinity, the divine חיות (life-energy) without which nothing has existence.[76]

But once Man sinned – in addition both to the midrashic motif that the Evil Inclination entered the scene and to the kabbalistic concept that reality then assumed a material state – Isaac of Radvil added that Adam then failed to hear the divine Voice because he was severed from the Root of his soul. It is due to that failing on the part of the First Man that his posterity to this day is generally unable to hear the divine Voice.[77] It is interesting that, for the Radviller, the Torah in its present form does not reflect the social order that preceded man's primordial spiritual failure. Prior to his sin, Isaac informed the reader, male and female were of equal status. Only following the Sin, the man ruled over the woman (והוא ימשל בך, "and he shall rule over you" Gen 3:16) and everything became his.[78] Gender inequality, including lack of legal rights for women, is understood to reflect the impact of Adam's spiritual failing rather than the core-sense of the Torah's inner meaning.

While the sin of the First Man is said to relate to his lack of satisfaction with what he had, that very failure is repaired in the quality of הסתפקות (satiety) which Abraham drew from the divine name, שדי,[79] relating that name to the word די (enough). "The person of wholeness is the one who says that he has enough from what God has graciously given him. It is as though God contracted His presence and entered into the quality of הסתפקות."[80]

God's appearing to Abraham following his circumcision[81] is explained by the Radviller in that also to Abraham, God was revealed in all the things of the

74 Isaac of Radvil, אור יצחק, 97, שמות.

75 Isaac of Radvil, אור יצחק, 188, עקב.

76 Isaac of Radvil, אור יצחק, 100–101, וארא.

77 Isaac of Radvil, אור יצחק, 97, שמות.

78 Isaac of Radvil, אור יצחק, 14, בראשית.

79 See rabbinic sources, *b.Ḥag.* 12a, and *Pirqei R.El.*, chap. 3.

80 Isaac of Radvil, אור יצחק, 103, וארא.

81 See Rashi on Gen 18:1. On the connection between circumcision and a transformation of consciousness, note Zohar, part one, 70b–71b and 98a. Note also Elliot Wolfson, "Circumcision and

world. Abraham shared with Adam, prior to his Sin, an immediate awareness of the divine חיות concealed in all things, and relating to the talmudic statement that Abraham fulfilled the entire Torah, even its smallest details,[82] the preacher explained that it was possible for Abraham to fulfill the entire Torah even before it was given because at that point-in-time the holy Torah existed in a spiritual state, as is the case in the higher worlds. Only when it was brought down to this material world was it necessary to clad the Torah in six-hundred-thirteen physical commandments which serve as the life-force of man's limbs and sinews.[83]

Abraham was able to know the Torah due to the purification of his material element when he was cast into a fiery furnace,[84] enabling him to hear the voice of God just as it was later heard at Sinai. And in addition to Abraham's hearing the Voice which preceded the Creation of the world[85] and his fulfilling the entire Torah, Abraham furthermore also heard the Torah in its future, renewed state.[86]

Later, through the effects of the hardships of Egyptian subjugation, the Israelites lost their impurity and for that reason they were capable, at Sinai, of hearing the divine Voice. Their senses underwent purification and assumed a spiritual nature with which, overcoming the limitations of physical existence, they were able to hear the visible and see the audible.[87] With the cessation of their impurity, the Israelites saw God with a spiritual seeing and understood the allusions of the toraitic letters. They saw Divinity revealed in all things just as did the First Man prior to his Sin and they were, in fact, on the same level as was the First Man prior to his spiritual failing.[88] It is in this light that one can grasp the sense in which Aaron, two of his sons, and the Israelite elders "*saw* the God of Israel" (Exod 24:10).[89]

---

the Divine Name: A Study in the Transformation of an Esoteric Doctrine," *JQR* 78 (1987) 77–112; Wolfson, *Circle in the Square* (Albany: SUNY Press, 1995) 29–48, and Shaul Magid, *Hasidism on the Margin* (Madison, Wis.: The Univ. of Wisconsin Press, 2003) 20–22, 270 n. 63.

82 Such as ערוב תבשילין (the detailed procedure for preparing meals for the Sabbath when it is preceded by a holy day). See Isaac of Radvil, אור יצחק, 130, יתרו, and talmudic passages in *b.Yoma* 28b and *b.Beṣah* 15b. For an historic examination of the idea that Abraham fulfilled all the Torah's mandates and its place in hasidic thought, see Arthur Green, *Devotion and Commandment: The Faith of Abraham in the Hasidic Imagination* (Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1989).

83 Isaac of Radvil, אור יצחק, 43, חיי שרה.

84 Isaac of Radvil, אור יצחק, 97, שמות and 171, פקודי; see also 188, עקב. According to a midrashic legend, King Nimrod of Ur had cast Abraham into such a fiery furnace when the latter negated the pagan beliefs accepted in Ur. See Louis Ginsburg, *Legends of the Jews* (7 vols.; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1909) 1:198–203 and notes.

85 Isaac of Radvil, אור יצחק, 97, שמות.

86 Isaac of Radvil, אור יצחק, 130, יתרו.

87 Isaac of Radvil, אור יצחק, 130, יתרו.

88 Isaac of Radvil, אור יצחק, 152, תצוה; 170, פקודי.

89 Isaac of Radvil, אור יצחק, 170, פקודי.

Nevertheless, even at the time of the Sinaitic covenant, some bit of the ore surrounding the precious metal and of the Serpent remained with the Israelites, just as was the case also before the Sin of the First Man insofar as he was not created on the Seventh Day but rather on the preceding weekdays. The effect and imprint of the Serpent remained at Sinai, a condition that explains how the Israelites could immediately afterward proceed, in an act of betrayal of the Covenant, to make the Golden Calf. At a future time, however, the spirit of Impurity will utterly depart from the earth. And concerning the Torah in its form as we know it, our Sages said that "the *miṣvot* will be annulled in the time to come"[90]—or more accurately, they will assume a spiritual rather than a material character.[91] Only at that future time will the Torah, in the form as we know it, become thoroughly purified of the impact of human sin and material reality.

The Radviller informed his listeners that with the Making of the Golden Calf, the Israelites' earlier state of impurity was immediately and fully restored and consequently they were no longer able to hear the divine Voice. At that moment, not only the Israelites but also the Torah assumed a material form and its *miṣvot* took on physical form. Moses understood that the people had so damaged the תיקון (repair) which occurred with the Sinaitic event that consequently it would be impossible for Israel to understand the Torah in the form in which it had been given.[92]

Though the Israelites were now unworthy of hearing the Voice, nevertheless in engaging in תשובה (repentance, turning) they could, at least to a degree, become capable of hearing it.[93] It would appear that their re-acquiring the type of consciousness that had twice been lost, first with the Sin of the First Man and later with the Making of the Calf, is of the very nature of repentance.

> ... Through תשובה, we can be capable of hearing His Voice, having attained a purification of our matter, as occurred at Sinai. . . . It is due to the extent of materialism that humans no longer hear the Voice that is unceasingly

90 *B.Nid.* 61b.

91 Isaac of Radvil, אור יצחק, 170–71, פקודי. This essential idea is developed also in the writings of Moshe Cordovero and Avraham Azulai (See Scholem, *Sabbatai Sevi*, 319). Schatz-Uffenheimer (*Hasidism as Mysticism*, 130–35) referred to this idea found in אור יצחק as a more intense expression of the concept of an "esoteric Torah" which circulated in the early stages of eighteenth-century Hasidism and which was present in the views of both the Maggid Yehiel Mikhel of Zlozcow and the Maggid Dov Baer of Mezherich and was attributed also to the בעש"ט.

92 Isaac of Radvil, אור יצחק, 160, כי תשא. On the idea, found in the רעיא מהימנא, that the second set of Tablets given to Moses was essentially different from the initial Tablets, see Pinchas Giller, *The Enlightened Will Shine: Symbolization and Theurgy in the Later Strata of the Zohar* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1993) 40. Note also the statement of Levi Isaac of Berdichev (קדושת לוי השלם [Jerusalem: מכון קדושת לוי, 1993] 213) that "in the Time-to-Come, God will restore the first set of Tablets to Israel."

93 Isaac of Radvil, אור יצחק, 127, 130, יתרו.

> sounded. But nevertheless, there are צדיקים (righteous and holy persons) in every generation who do hear, those who greatly despise worldly desires and lusts and are diligent in fulfilling מצוות in all their details, and צדיקים such as these certainly hear the Voice.[94]

Through their devotion to the *miṣvot*, it is possible for the צדיקים to ascend to a state comparable to what Israel attained at Sinai. Revelation in the sense of a truer grasp of Torah, it follows, is an ongoing happening in the inner life of holy persons.

The Sabbath, in particular, allows for that higher state of understanding in which a person can completely sever himself from the impact of one's physicality and of the Evil Inclination. The Radviller wrote that one can still hear that Voice, as heard at Sinai, on the Seventh Day and only on that day when the Jew is free of concern for material needs.[95] While on weekdays, one experiences a screen (מסך מבדיל, "partition") separating man from God, on the Seventh Day a person connects with his Root, with the true will of God. In this sense, the Sabbath bears a distinct similarity with the experience of Sinai.[96] The Radviller, furthermore, viewed the Sabbath as the תיקון of the Sin of the First Man,[97] and he termed the hour of the afternoon prayer (מנחה) on the Sabbath, when the human and divine wills become one with neither exerting force upon the other, a time of Revelation.[98]

Repentance and the Sabbath are able to elevate man/Israel from the effects of the Making of the Golden Calf and restore, to an extent, one's truer spiritual state which will be more fully restored in the Time-to-Come when all the world will hear the Voice that was heard at Sinai. Isaac of Radvil's thoughts relating to messianic fulfillment center largely around the idea of a new Torah or, more precisely, a new way of connecting the letters of the Torah and of understanding the Torah. As man is purified from the effects of material existence, the Torah will then be grasped in a way bearing greater similarity with its truer, intrinsic reading. The Torah which will be given with Redemption "is not the Torah that we have now, and not even what was given at Sinai, but a new Torah which existed already two millennia before the Creation of the World.[99] That new Torah will annul the *miṣvot*, the divine commandments based on the written Torah as presently understood. ". . . For (God) awaits the Day that is entirely Sabbath when all the *miṣvot* will be annulled."[100]

94 Isaac of Radvil, אור יצחק, 188, עקב.
95 Isaac of Radvil, אור יצחק, 133, בשלח; 190, עקב.
96 Isaac of Radvil, אור יצחק, 132–34, יתרו.
97 Isaac of Radvil, אור יצחק, 91, ויחי.
98 Isaac of Radvil, אור יצחק, 78, וישב.
99 Isaac of Radvil, אור יצחק, 170, פקודי.
100 Isaac of Radvil, אור יצחק, 64, ויצא.

The Radviller went on to clarify the relationship between our present Torah and the new Torah which will comprise a new reading or decoding of the Torah in its present form.

> And the Torah that God will then give us is concealed in this Torah that we have now and which comprises the garment of that (future) Torah, for (the present Torah consists) of material letters, like a man who constructs a building and makes some sign of things lest their locations become exchanged and (the dots fail to) connect. At the present time, the letters of the Torah are visual signs of higher Lights and holy Names which are spiritual in nature, for (concerning Sinai) it is written, "for you saw no picture (Deut 4:15)"– not even the picture or figure of letters – for letters are material (in nature).[101]

The model for the תורה חדשה (the new Torah), it appears, is not Sinai insofar as the effect of the Serpent, the effects of human sin and the force of desires, was not totally removed at Sinai where the Torah was given already clad in its human interpretation.[102] Isaac's comment attributing to the Written Torah that kind of blemished aspect reiterates the view, found in fourteenth-century kabbalistic thought, that even what is considered the Written Torah is Oral in the sense that it consists of context-bound human interpretations of what is itself hidden.[103]

The conception of a messianic Torah is found in ספר תמונה in its view of history as a series of world cycles (שמיטות) after which the cosmos returns to its higher source in the sefiriotic world. The primordial Torah, as discussed in that anonymous fourteenth-century text, assumes a number of different forms, each one appropriate to a particular world-cycle. Our present שמיטה reflects ספירת דין (judgment and law) and so contains prohibitions that might not be appropriate to the שמיטה which follows.[104] Such an idea, like those found in the רעיא מהימנא and תיקוני זהר[105] along with זהר חדש, is a source of an antinomian stance which comprised the background of ideas impacting the messianic movement of Sabbatei Sevi but which radiates, in a much more moderate vein, also in the view of the Torah found in אור יצחק. A common thread in these various kabbalistic sources is the understanding that with Redemption, the Torah

101 Isaac of Radvil, אור יצחק, 170, פקודי.
102 Isaac of Radvil, אור יצחק, 170, פקודי.
103 Gershom Scholem, "The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism," *On the Kabbalah and its Symbolism*, trans. R. Manheim (New York: Schocken Press, 1965) 50. See also Tishby, *Mišnat hazohar*, 2:390.
104 Scholem, *Sabbatai Sevi*, 811–12.
105 See Scholem, *On the Symbolism of the Zohar*, 48–50; Tishby, *Mišnat hazohar*, 2:375–98; Giller, *The Enlightened Will Shine*, 40–43, 59–61.

and its spiritual brightness will be revealed without the garment (מלבוש) of its laws as presently understood, and the *miṣvot* (commandments) of the Torah will then take on the form of spiritual contemplation rather than of physical action.

Dov Baer, the Maggid of Mezherich, similarly spoke of a תורה חדשה (a new Torah), but in his teachings the "new Torah" has a meaning that is basically metaphysical in nature: the Torah in its truer, more sublime state can exist in our world only in a contracted state (צמצום), as otherwise the world could not bear the power and brilliance of its Light, and so its presence in that higher state could annul the very existence of our finite world. For that reason it was necessary that the Torah assume a material, finite form, but with Redemption, the brightness of the Torah will no longer require a container in the form of a concrete, physical form for the Torah, one composed of words relating to physical acts.[106] According to the Radviller, however, what necessitates the Torah's assuming a more limited and finite character is at core not the fact of a finite world but rather man's spiritual impurity (זוהמה) which is the key to Isaac of Radvil's understanding of sacred history.

The Radviller offered only one concrete suggestion as to what the new Torah – or new reading of the Torah – might possibly include: When the preacher was unable to comprehend why the text of the מוסף, the additional prayer-service recited on the Sabbath and on other holy days, includes the seemingly superfluous words, ביום השבת הזה (on *this* day of the Sabbath, etc.), he "received an answer from the higher realms" (השיבו לי מן השמים) explaining that we recite those words relating to the sacrificial offerings so that God might accept our reciting the words concerning the offerings as though we actually offered the sacrifices upon the altar. Hence this same prayer itself as presently recited might serve, also in the future, as our way of fulfilling the commanded act of offering sacrifices. If so, we will fulfill the laws of sacrifices not through physical action, but rather in the form of word and prayer. In the "new Torah," the letters of the Torah will remain as they are, but their combinations (צירופים, the way they combine to form words) will be altered.[107]

The Radviller explained this suggestion in the context of the larger pattern in which *miṣvot* which are physical in nature will necessarily be annulled in the future insofar as materiality itself will be annulled, but the same *miṣvot* will be fulfilled in a spiritual form, as was the case at Sinai before the sin of the Making of the Golden Calf. If the Torah was given at Sinai during a period of time in which there was need neither for atonement nor for a sacrificial cult, it stands to reason that the Temple and the cult were designated only after the sin of the Making of the Golden Calf when the Evil Inclination had been restored to

106 Rivka Schatz-Uffenheimer, ed., מגיד דבריו ליעקב למגיד דב בער ממזריטש (Jerusalem: Magnes Press, 1976) #5, #134, #189.

107 Isaac of Radvil, אור יצחק, 210, על תפילה של מוסף של שבת.

the human scene. In the future when the Evil Inclination will once again be annulled, the meaning of the sacrificial offerings stated in the Torah will necessarily change.[108] And with the obliteration of sin at that future time, there will no longer be need for atonement beyond the reciting of the words which will in itself allow for forgiveness and atonement.[109]

It has been pointed out above that in the Radviller's understanding of sacred history, התורה החדשה (the new Torah) involves spiritually seeing God revealed in all things, just as the First Man, prior to his primordial failing, had been able to see God revealed in everything.[110] It might appear that in the direction of his thought, Isaac of Radvil tended to contrast that orientation to reality to one in which the divine is identified with particular channels of experience, action and signs associated with the fulfillment of the *miṣvot* on a physical plane. Currents and concepts of hasidic thought and of earlier kabbalistic thought are intensified in various comments of the Radviller in a way to reveal the rough edges of mysticism's accommodation to Rabbinic Judaism and its network of hallowed, commanded deeds based upon its reading of the biblical text. A psychological paradox appears to mark אור יצחק in that the author conveys the crucial importance of the life of *miṣvot* in all their details even though the same commanded deeds, fulfilled through physical action, have significance only in our period of time prior to Redemption. The thought-world of the Radviller co-existed with that paradox, making for a tension with Rabbinic Judaism, not a rejection of its traditional sources of authority as defined in a more conventional conception of Revelation.

Although many hasidic texts were printed only decades after the time of their writing, the reader might ask whether the publication of אור יצחק only in 1961, well over a century after the author's death, may have reflected, in part, a reluctance to print views so distanced from more conventional and accepted views of Revelation and Torah. It is interesting to note that in his *Introduction* to אור יצחק, the author's son-in-law, Rabbi Yeshayahu Muscat of Praga, wrote that whereas in rabbinic texts, much is concealed in order not to provide fuel for heretics, with God's help the צדיק, the hasidic holy man, reveals that hidden truth *according to the capacity of the generation to grasp*.[111] Was the manuscript of אור יצחק left unpublished for so long due to an apprehension that it

108 Isaac of Radvil, אור יצחק, 181, דרוש לשבת חולו של מועד של פסח. The reader might note an apparent inconsistency in positing the recital of words as a sufficient means of atonement when atonement itself will be superfluous. Rivka Schatz-Uffenheimer saw in Isaac's suggestion concerning sacrifices an expression of his broader tendency, generally limited to the theoretical and avoiding concrete, practical expression, of the nullification of corporeal fulfillment of *miṣvot* in his conception of the "new Torah" (Schatz-Uffenheimer, *Hasidism as Mysticism*, 134–35).

109 Isaac of Radvil, אור יצחק, 211, על תפילה של מוסף של שבת.

110 Note, for example, Isaac of Radvil, אור יצחק, 170, פקודי.

111 Isaac of Radvil, אור יצחק, *Introduction*, 6, cited in Schatz-Uffenheimer, *Hasidism as Mysticism*, 129, n. 39.

contained thoughts, specifically concerning revelation and the status of *misvot*, that might serve to undermine the edifice of rabbinic tradition and its law and practice?

## On Divine Names and Their Inter-relationship
## The Ultimate Nature of the Mystic Task

In several of the homilies in אור יצחק, the author discussed the Divine names, אלוהים, and the "Ineffable Name," שם ההויה (YHVH), as two dimensions or conceptions of the Divine having decidedly different and even contrasting connotations and implications.

In those homilies, the Divine as אלוהים – the Name itself as pointed out is a generic name which, in Scripture, applies also to other gods[112] – is associated with choice (free will and decision), and also with desire and judgment (reward and punishment). The name אלוהים, already in the opening verse of the Torah, is employed in conjunction with Creation, and the preacher explained that the earth and the heavens were created with that Divine name for the reason that the creation and endurance of the world were made contingent upon human choice and free will that one might choose the way of the Torah, a choice leading to reward.[113] The very name אלוהים, the preacher conveyed, is associated with the assumption that man is free to choose and to act upon his choice and that his choice is then held up to divine judgment.

The Ineffable Name, שם ההויה, in contrast, relates neither to choice or free will, nor to punishment, desire, and the Evil Inclination. The Ineffable Name is the source of חיות, the divine life-energy permeating all that exists. Rather than involving choice, such as the choice between serving our own will and desire and serving God, the sense of the Divine suggested in the name שם ההויה is bound up with the shedding of one's desires and personal will and with one's avoiding attachment to anything or anyone other than God,[114] anything that might obstruct the infusion of the divine life-energy. When man shatters his worldly desires which relate to the name אלוהים, the need for choice is removed and the Divine appears to him, as it appeared to Abraham, in all things[115] as his will becomes totally one with the Divine will. Unlike the name אלוהים, which connects with the kind of choice that necessitates evil as well as good, the שם ההויה is entirely good and has in it only the very subtlest kind of choice.[116]

112 Isaac of Radvil, אור יצחק, 174, במדבר.
113 Isaac of Radvil, אור יצחק, 10–12, בראשית.
114 Isaac of Radvil, אור יצחק, 10–12, בראשית; 128, יתרו.
115 Isaac of Radvil, אור יצחק, 11, בראשית.
116 Isaac of Radvil, אור יצחק, 152, תצוה.

Since a world created with the שם ההויה would have lacked freedom of choice, the שם ההויה therefore contracted its Light into the name אלוהים in order that Choice might exist along with its reward to those who serve God. The Redemption from Egyptian servitude, in contrast, is expressive not of the name אלוהים but rather of the שם ההויה in which there is no element of Choice, for with choice, the Israelites in Egypt would have become completely submerged within the depths of the Shells (קליפות) of evil and impurity.[117]

In one of his homilies, Isaac of Radvil explained that in the wake of the primordial Sin, Divinity assumed the form of garments including that sense of the Divine as אלוהים.[118] As employed in the homilies of אור יצחק, the one name which views the world in terms of a distinct dualism of man and God and between human will and Divine will tends to suggest the image of the Divine acting within time, almost as a creature of time itself and of the contest, within time, between man's loyalty to God and his attraction to worldly desires. The more sublime and inner divine Reality, that which transcends the name אלוהים and its connotations, grasps the human soul as naturally oriented to a higher Will without any conflict of will or need for punishment or reward. With a full consciousness of the soul as part and parcel of the Divine, the human being is purified of any desire that stands in the way of a sense of oneness with the greater One who is present within all that is. Expressing, perhaps, seeds of the worldview which later came to the fore in Uzbica Hasidism and its ultimate negation of Choice, Isaac of Radvil connected the שם ההויה with a vision of a unity of the human and the divine wills rather than with an essential opposition between them which is in need of being overcome.[119]

117 Isaac of Radvil, אור יצחק, 125, יתרו.

118 Isaac of Radvil, אור יצחק, 170, פקודי.

119 In his "Personal Redemption in Hasidism," in Ada Rapoport-Albert ed., *Hasidism Reappraised* (London and Portland, Ore.: The Littman Library of Jewish Civilization, 1990) 219, Morris Faierstein pointed to the interesting contrast in the teachings of Izbica Hasidism between יראת אלהים, "the awe of אלהים" as the devotee's way of serving God while engaged in discovering and resolving his particular defect, and יראת ה׳, the awe of the Ineffable Name, as one's way of serving God after the person has discovered his unique, particular defect. The latter is on a higher level which, in Izbica teaching, does not necessarily require the corpus of *miṣvot*. For analyses of the negation of free will in Izbica Hasidism, see Morris M. Faierstein, *All is in the Hands of Heaven: The Teachings of Rabbi Mordecai Joseph Leiner of Izbica* (Hoboken, N.J.: KTAV, 1989) esp. 21–28, and Shaul Magid, *Hasidism on the Margin*, 103–5, 113–37, and 116, n. 92, focusing upon Mordecai Joseph Leiner's grandson, Gershon Henokh of Radzin. Uzbica-Radzin Hasidism includes a variation of antinomianism in which the spiritually enlightened Jew living in the present, non-redeemed world, is at least technically not obligated to follow the *miṣvot* of the Written and Oral *torot*. The repeated association of אלוהים with Free Will in the Radviller's teachings might foreshadow the later Izbica devaluation of Free Will as reflecting the primordial sin of the First Man and the concealment of the Divine that followed from that sin as well as its association of Free Will in connection with a lower and restricted level of spiritual awareness.

The association of the name אלוהים with דין (judgment) extends through the names and symbolism of the *sefirot* in kabbalistic teaching but also goes back to classical rabbinic readings of the biblical text.[120] Insofar as the Name, אלוהים, allows for choice, it necessarily contains, by implication, the source of all evil desires and lusts.[121]

Still another contrast between the two divine Names is suggested in אור יצחק. In גמטריה (reading words in terms of the numerical value of its letters), the word אלוהים is equated with טבע (nature and natural order).[122] Insofar as God clad His infinite Light within the Name אלוהים, that garment in itself suggests nature (טבע) and natural order. In truth, however, the preacher points out that these are not severed from the divine Light itself and neither the world nor nature nor material entities have any power other than that of the initial Emanator, as nature (associated with the name אלוהים) and all physical things receive חיות from the שם ההויה.[123]

The Six Weekdays, the preacher mentioned, are associated with the name אלוהים, while the Seventh Day, the day that in some significant sense transcends time, is associated with the שם ההויה which transcends any distinction between past, present and future.[124] It is associated with the Sabbath during which there is no need for (material) choice being that on that Seventh Day all desires are permitted and directed to God rather than to personal pleasure. "The Presence of YHVH is revealed on that (Seventh) Day."[125]

120 In a midrashic statement in the name of Rabbi Abba bar Mamal, God explains, "When I judge the creatures, I'm called אלוהים . . . and when I have compassion for the world, I'm called YHVH, for that is the quality of compassion" (*Exod. Rab.* 13.6). A passage in *Genesis Rabbah* explains the use of the two names together in Gen 2:4 in terms of a king who is pouring water into empty glasses. If he fills them with hot water they will burst, while if he fills them with cold water they will snap. Mixing them, however, they remain unbroken (*Gen. Rab.* 12.15; see also Rashi on Gen 1:1). In *Gen. Rab.* 33.3, a clear association is made between the Tetragrammaton and מדת הרחמים (the quality of mercy) and between אלוהים and מדת הדין (the quality of judgment). Note Rashi's comment also on Gen 2:4 in which אלוהים is explained as indicating ruling and judging, while the Ineffable Name is associated with חסד ("lovingkindness"). The association of the name אלוהים with judgment has roots in certain biblical verses (Exod 22:27 and Ps 82:1) in which the word אלוהים appears to bear the meaning of "judges." It might be important to recall that the very name, אלוהים, had come to be associated with the kabbalistic *sefirah*, גבורה, implying not only judgment but power. See, for example, Menahem Nahum of Chernobyl, מאור עיניים, 19b (תולדות) and 24a (ויצא).

121 Isaac of Radvil, אור יצחק, 152, תצוה.

122 Also the תניא of Rabbi Shneur Zalman of Liadi, ליקוטי אמרים, שער היחוד והאמונה, ed. Nisen Mangel (Brooklyn, N.Y.: Kehot Publication Society, 1965) chap. 6, 34–39, spells out a contrast between אלוהים and the שם ההויה in which the former Name is used in reference to the natural world, perceived as seemingly self-sustained and hence concealing the deeper Divine reality which is its Source.

123 Isaac of Radvil, אור יצחק, 125, יתרו.

124 Isaac of Radvil, אור יצחק, 152, תצוה.

125 Isaac of Radvil, אור יצחק, 12, בראשית, echoing the wording of Isa 60:1 and paraphrased in the *piy-*

At certain points in his analysis of those two divine Names and their respective connotations, Isaac of Radvil might appear to approach the very threshold of dualism. The Radviller asserts, however, that for all their contrasting qualities, the two are really one without any division or separation between them. He quotes both the Torah –"Know therefore this day and keep in mind that the Lord (YHVH) alone is God (אלוהים) in heaven above and on earth below; there is no other" (Deut 4:39) – and the Zohar which explained that man descends to this earthly realm of being for the very purpose of grasping that the two divine Names are equated with one another, "that שם ההויה is אלוהים, as that knowledge comprises the comprehensive mystery of the Faith."[126] In his homilies, Isaac both identified the two Names with each other and, on a more active plane, called for unifying the Name אלוהים – which includes a relation to evil desires emenating from nature – with the שם ההויה which, in contrast, presumes an essential purity informing human existence.[127]

That call for unification of the divine Names is one aspect of a more comprehensive need for unification sounded in the Radviller's homilies. The purpose of the Creation of the human being, he explained, is "to unite body and soul, earth and heaven, the lower and higher worlds,"[128] and for this reason, the human body is made of the earth while the soul is composed of the heavenly element. This task of unifying the earthly and the heavenly, a more general theme in hasidic teaching, strikes a recurring chord in the homilies of Isaac of Radvil.[129] The Radviller defined the purpose of our religious worship and devotion as one of

---

*yut*, לכה דודי of Shelomo Alkabez. Rabbi Joseph H. Hertz, ed., סדר תפילות כל השנה, *The Authorized Daily Prayer Book, Revised Edition* (New York: Bloch Publishing Company, 1959) 358.

126 Zohar 2:161b

127 Isaac of Radvil, אור יצחק, 152, תצוה.

128 Isaac of Radvil, אור יצחק, 92, שמות.

129 The separation of body and soul, and of earth and heaven – Isaac of Radvil explained – occurred with the Sin of the First Human, and their unification is a mending (תיקון) of that separation. In their physical unification in זיווג (sexual intercourse), man and woman draw soulfulness to the material world, and via a partnership of body and soul, humankind can transform earth into heaven, in this way redeeming the spiritual reality which had acquired material form (Isaac of Radvil, אור יצחק, 200–201, אבות, chap. 2). Note also Isaac of Radvil, אור יצחק, 145, תרומה, and its reference to the talmudic explanation of the cherubs found in *b.Yoma* 54a. To effect such unification, זיווג must occur with awe and holy intent, and the Radviller laments the effects of the Sin of the First Man which require a blatently physical act to awaken unification in the spiritual cosmos (Isaac of Radvil, אור יצחק, 147, תרומה). In the preacher's comments on the biblical dream-scene of Jacob's ladder, the patriarch understood that he himself is the ladder set on the earth with its head extending to the heavens in that his very physical existence is connected with the Root of his soul in the true אין סוף (the infinite state of the Divine, Isaac of Radvil, אור יצחק, 63, ויצא). Implied in unification of the two divine Names is also the understanding that the Good Inclination and the Evil Inclination, too, are really one, sharing in a single root, and their unification involves transforming the Evil Inclination in order that one might be able to serve and

unifying the higher and lower worlds,[130] and he delineated the comprehensive nature of unification in cosmic terms.[131]

In such unification, furthermore, we are unifying what, in their more essential nature, is already unified, as the divine חיות exists as a unifying factor in all created things just as was the case prior to the primordial Sin,[132] and furthermore, the שם ההויה is concealed – and hence present – in the very Name אלוהים.[133] The true nature of unification might be defined as man's regaining, to the maximum extent, the awareness that grasps that unification as a fact,[134] an awareness that then further transforms אלוהים into שם ההויה.

The assertion of an identity of the two divine Names and the call for their unification – in which the reader can overhear something of the kabbalistic model of the אין סוף and its relation to the sefiriotic world – however, does not exhaust the preacher's apparent wrestlings in defining their relationship. The reader recurrently hears an emphasis upon the contrast between the two Names as the Radviller might be understood as suggesting a more precise and complex relationship between the two.

One notes in the homilies comprising אור יצחק a key-pattern in which one entity or quality is said to be present though concealed within another. "Good is concealed within evil, and the light within the darkness, redemption within exile, and the Sabbath within the weekday. . . ."[135] Following this same pattern, דין (judgment, punishment) by its very nature conceals within it רחמים (compassion),[136] and the Divine in the form of the soul dwells within the human (body) and sustains it in life.[137] God's very self and will are found in evil,[138] and every disgusting desire or lust contains within it some kind of grace which must be

---

love God with both inclinations (Isaac of Radvil, אור יצחק, 69, וישלח, containing a note voiced already in the *Sifre* on Deut 6:5).

130 Isaac of Radvil, אור יצחק, 69, וישלח and 176, ויקרא.

131 "The goal of עבודה is the holy unification which we must effect between the Holy One and his Shekhinah, body and soul, heaven with earth, the higher and lower worlds, the inert with vegetative life, and life characterized by Speech with life that is not characterized by Speech, just as the Creation occurred prior to the emergence of Sin when all things existed in a state of unification" (Isaac of Radvil, אור יצחק, 92, שמות). The Radviller furthermore added that at the level of their Source, all the letters (of the Torah) exist in a state of unification without any separation; it is only at our level, due to the coming into being of material existence, that every letter exists as though separate from the others (Isaac of Radvil, אור יצחק, 93, שמות).

132 Isaac of Radvil, אור יצחק, 93, שמות.

133 Isaac of Radvil, אור יצחק, 170, פקודי.

134 Isaac of Radvil, אור יצחק, 94, שמות.

135 Isaac of Radvil, אור יצחק, 167, פקודי.

136 Isaac of Radvil, אור יצחק, 23, נח.

137 Isaac of Radvil, אור יצחק, 95 שמות; 141, תרומה.

138 Isaac of Radvil, אור יצחק, 107, בא.

elevated to its Source.[139] The Radviller suggested that the world is called עולם from the root עלם (hide, conceal) precisely because the presence of the divine life-force is hidden within the world.[140] In each case, the lower aspect or quality contains and conceals the higher, the more sublime.

Within all that exists there is a "within" (תוך), an innerness, a heart – the very presence of the divine life-force (חיות).[141] Everything can be regarded as a דפוס (mold or container) which conceals the innerness, the ultimately truer dimension of all that is.[142] And, as noted previously, the preacher distinguished between the Torah in its present, apparent form and the innerness of the Torah concealed within it which is revealed to the devoted, mystic sage.[143]

Applying that same key-pattern to the relationship between the two divine Names, the Radviller described their relationship in that the one Name represents a more external dimension of the Divine, while the other represents its inner dimension – and in line with the general tenor of Isaac's thinking and that of Hasidism as a whole, it is the inner that is closer to ultimate truth. Each weekday, seemingly belonging to the realm of Judgment, relating to the Name אלוהים, has in it something of the Seventh Day and its holiness, a day of total love bearing a relationship to the שם ההויה with no place for judgment or punishment.[144] Stated more directly, the name אלוהים is the דפוס (the container) of the שם ההויה,[145] just as the case of a musical instrument is but a container for the musical instrument itself.[146] "Only with the breaking of the דפוס does the instrument become visible. And that is our עבודה (worship): shattering the lusts and desires that emanate from the דפוס (אלוהים), so that (the inner, deeper nature of) Divinity becomes evident, and . . . the (true holy Name) within all things becomes revealed."[147] The one Name is an obstacle in the way of experiencing the second Name; it is a container that must be shattered in order that a truer grasp of Divinity can be realized.[148]

139 Isaac of Radvil, אור יצחק, 68, ויגש.

140 Isaac of Radvil, אור יצחק, 168, פקודי; also 185, במדבר, and הקדמה, 4.

141 Isaac of Radvil, אור יצחק, 119, בשלח.

142 The term, דפוס – as noted in M. Jastrow, *Dictionary of Talmud Babli, Yerushalmi, Midrashic Literature and Targumim* (2 vols.; New York: Pardes Publishing House, Inc., 1950) 1:317, signifies a frame or a mold for cakes (*m.Menaḥ.* 11.1), or the concept that every raindrop has its own mold separating it from all others (*b.B.Bat.* 16a). The Radviller offered the example of a case containing a musical instrument (Isaac of Radvil, אור יצחק, 169–70, פקודי).

143 Isaac of Radvil, אור יצחק, 208–9, on פרקי אבות, chap. 6; also 185, במדבר. Note also הקדמה, 3–4.

144 Isaac of Radvil, אור יצחק, 1992, 24, נח.

145 Isaac of Radvil, אור יצחק, 169–70, פקודי.

146 Isaac of Radvil, אור יצחק, 11, בראשית.

147 Isaac of Radvil, אור יצחק, 170, פקודי.

148 In several passages, the Radviller turned to the hasidic image of מלבוש (garment) which clads and largely conceals the Divine. As a consequence of the מלבוש, the world and man – in the teach-

In formulating the relationship between the two divine Names, the Radviller seemed to grasp one Name as the outer form of the other which represents the truer nature of the Divine, one which, it might further appear, transcends human attempts to conceive of the Divine in terms appropriate to our own level of experience and often to our own all-too-human qualities and responses. The reader might locate in Isaac of Radvil's thinking a groping toward a conception of "God above God," to quote a rather basic term in the thinking of the late Protestant theologian, Paul Tillich, or to Meister Eckhart's reference to the "hidden Unity of the Godhead" as "God beyond God."[149]

The Radviller would contend, it appears, that conceptions of God mirroring human-level experience and even conceptions of God deeply rooted in Jewish Scripture, tradition and liturgy are largely of the nature of a מלבוש (garment) cladding the truer and more sublime nature and reality of God. That more ultimate reality, the light of the Divine, intrinsically transcends all human conceptions of the Divine and defies all attempts of the mind aimed at a mental depiction or grasp of God. אלוהים, at this point, reflects aspects of a human level of consciousness which tend to conceal the truer nature of the Divine. And Divinity assumed the form of that outer container and garments precisely as an effect of the Sin of the First Human (Adam).[150]

The reader grasps that to the mind of Isaac of Radvil, the name אלוהים connects with more superficial aspects of the human makeup. And in what might be a crucial passage in his homilies, the Radviler appears to have associated the Name אלוהים with מוחין דקטנות,[151] a term which in Lurianic Kabbalah has a more technical meaning in terms of factors in the formation of the structures of the sefioritic world,[152] but which in hasidic discourse suggests a lower level of spiritual consciousness. Such a statement implies that the two divine

ings of the Maggid of Mezherich and his students – are shielded from the powerful and brilliant Light of the Divine which would otherwise annul all existence as by its nature it would be beyond the ability of the world (humankind) to bear. Hasidism largely understood Creation as the Divine cladding itself in such garments, and in the words of Isaac of Radvil, "All the things of this world are garments of the divine חיות . . ." (Isaac of Radvil, אור יצחק, 168, פקודי). In basic hasidic terminology, Isaac of Radvil understood the one divine Name as a garment or contraction (צמצום) of the other Name, a reduction of its Light, the placing of a garment (מלבוש) over the other Name.

149 On Tillich's concept of "God above God," see Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven: Yale Univ. Press, 1952) 186–90. Note the title of McGinn's article, "The God beyond God: Theology and Mysticism in the Thought of Meister Eckhart," in which the author (10, 12) clarifies Meister Eckhart's assertions that the "ground of the soul" is one with that "God beyond God," as a "hidden Unity of the Godhead."

150 Isaac of Radvil, אור יצחק, 170, פקודי.

151 Isaac of Radvil, אור יצחק, 125, יתרו.

152 See Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos*, 236–38.

Names really reflect two contrasting levels of consciousness. Isaac's teachings point to the undoing of a consciousness attuned to and impacted by aspects of material existence, desire, punishment, ego, power and force in favor of a more sublime consciousness which transcends those connotations of the אלוהים – conception of the Divine.[153]

The type of consciousness related to the שם ההויה is, at its core, a realization that the soul, the depth of a person's true self, is nothing less than חלק אלוה ממעל, an aspect of the Divine present within the self, free of qualities that can tarnish the purity of the soul. That realization then impels one to purify oneself of more ego-oriented layers of the self involving fear, gain and desire, layers geared to considerations of self and material existence. In negating the force of one's own ego, a person is then open to a purer and more sublime conception of the Divine, one that is similarly purified of the dross of ego, of all that reflects man's sense of himself as separate and severed from his divine Source.[154]

For Isaac of Radvil, it is precisely the שם ההויה, transcending any element of choice or judgment, ego or desire – all associated with the Name אלוהים – that is present within us at the deepest level of the self, dwelling in the soul that is hewn from the very quarry of Divinity.

153 The relationship between one's level of spiritual understanding and consciousness, מוחין, and one's conception of God recalls the Maggid of Mezherich's parable of the mirror: one looks at the mirror but sees himself; similarly one necessarily conceives of God in terms reflecting the level of one's own spiritual consciousness (Schatz-Uffenheimer, מגיד דבריו ליעקב, 228, #132).

154 Meshulam Feivush of Zabriza (יוצר דברי אמת [Jerusalem: Yeshivat Toldot Aharon, 1974] chap. 20, 12b–13a) quoted Yehiel Mikhel of Zlozcow, Isaac of Radvil's father, as explaining דבקות (inner attachment to God) as "the branch attached to its root as one unity" as one severs himself from materiality and temporal desires. In a similar direction, Yehiel Mikhel spoke of ego-attachment as annulled in one's very being, just like a drop (of water) which falls into the ocean and, having come to its source, becomes one with the sea's water so that it can no longer be recognized as a separate entity (Feivush, יוצר דברי אמת, chap. 14, 9–10). Joseph Weiss perceived in Yehiel Michel's stance a degree of mystical union and the overcoming of self that reaches beyond that voiced in the teachings of the Maggid of Mezherich (Weiss, "*Via Passiva* in Early Hasidism," *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, 88).

מהרפורמות והשינויים הרבים, שעברו על הקהילה היהודית בתקופה זו. כפי שהראו חוקרים רבים, בתקופה זו השתנה מבנה הקהילה היהודית ויהודים רבים יצאו אל מחוץ לקהילה. כך גם, בית הדין הרבני איבד מכוחו ויכולתו, לכפות את קיום הדת על הקהילה.

לאור זאת, רבו קהילות יהודיות שרוב תושביהם היו עוברי עבירה. כך שרבו המקרים בהם נאלצו הפוסקים לקבל אף את עדותם של פסולים אלו, במקום שלא ניתן היה למצוא עדים כשרים. ברם, בענייני ערווה כיוון שבהם כלולים ענייני איסור והיתר, המשיכו הפוסקים להקפיד ולא לקבל את עדותם של הפסולים. יש להדגיש, שמדובר כאן בהיתר שניתן לכתחילה ולא להיתר שניתן בדיעבד ולכן, אפשר שהיתר מעין זה היה מרחיק לכת מידי בענייני ערווה ולכן לא הסכימו על כך הפוסקים.

---

לע"נ הורי היקרים עט"ר יעקב וצביה שיבר תנצב"ה

## שיטת פוסקי מדינת ישראל

כיום בקרב פוסקי מדינת ישראל המגמה ברורה וחד משמעית. לשיטת הפוסקים, יש לקבל את עדותם של הפסולים: אישה, קרוב וקטן, בענייני ממונות בלבד ובמקומות שלא ניתן לצפות שיהיו שם עדים כשרים. כך עולה מתשובתו של ר׳ אליעזר יהודה ולדינברג.[72] המשיב נדרש לתוקפם של קידושין שנערכו במקסיקו בקהילה שנדיר למצוא בה יהודים שומרי תורה ומצוות. הקידושין נערכו על ידי רב, שהתברר כי הוא מחלל שבת בפרהסיה, ובפני שני עדים שהיו קרובים לכלה ובנוסף היו מחללי שבת. לדעת המשיב, כיוון שהקידושין נערכו בפני שני עדים הפסולים לעדות מחמת עבירה מדאורייתא הקידושין בטלים.[73] מפסיקתו משתמע, שאין להכשיר קידושין בעדים פסולים, אף על פי שלא ניתן למצוא באותו מקום עדים כשרים. כך פסק גם ר׳ חזקיה יהושע שבתי,[74] ר׳ יהושע מנחם מנדל ארנברג[75] ור׳ משה פינדלינג.[76]

## שיטת בתי הדין הרבניים במדינת ישראל

בתי הדין הרבניים במדינת ישראל, קיבלו הלכה למעשה את תקנות הקדמונים כפי שהתגבשו והשתרשו במשך הדורות. הוי אומר, הם מקבלים את עדותם של נשים, קרובים ותינוקות בענייני ממונות בלבד ובמקומות שלא ניתן לצפות שיהיו שם עדים כשרים. כך פסק ר׳ אברהם ח׳ שרמן, אב בית הדין הרבני האזורי בתל אביב, שחייב בעל מכה לתת לאשתו גט, כשעדות על אלימותו התקבלה מפי הקרובים לאישה.[77]

## סיכום ומסקנות

כבר בתקופת המשנה תיקנו תקנות לפיהם קיבלו את עדותם של פסולי עדות. מטרת תקנות אלו הייתה, שהאמת המשפטית לא תצא נפסדת במקום בו עדים כשרים לא היו בנמצא. תחילה קיבלו את עדותן של נשים, אחר כך התרחבה המגמה וקיבלו אף את עדותם של קרובים, קטנים, עבדים ורועים. אולם, לאורך כל הדורות לא תיקנו ולא קיבלו את עדותם של אלו אלא רק בענייני ממונות והכאות, ולא בענייני ערווה כגון: קידושין וגיטין. כמו כן, לא קיבלו את עדותם של עדים הפסולים מחמת עבירה. יוצא אפוא, שקידושין הנערכים בפני עדים פסולים, כיוון שלא ניתן היה למצוא עדים כשרים, יהיו חסרי כל תוקף משפטי.

אפשר, שהנכונות של הפוסקים לקבל את עדותם של פסולי עבירה במקרים רבים נבעה

---

פסולים ישמשו כעדי גירושין החותמים על גט, כדי להתיר את העגונות שעלו מרוסיה. ראה: שו״ת בית אב״י (ניו-יורק: על ידי המחבר, תשל״א) ח״ב, אה״ע, סי׳ קכג, דף קסד ע״א-דף קסה ע״ב, דף קסה ע״א-ע״ב.

72 שו״ת ציץ אליעזר (ירושלים: דפוס סלומון, תש״ה) ח״ח, סי׳ לז, ף רכ ע״א-דף רכה ע״ב. כך פסק גם ר׳ בנציון מאיר חי עזיאל, ראה: שו״ת משפטי עזיאל (תל אביב: דפוס לויצקי, תרצ״ה) ח״ג, חו״מ, סי׳ כ, דף פז ע״א-דף פח ע״ב.

73 שם, דף רכא ע״ב-דף רכב ע״א.

74 שו״ת דברי חזקיהו (ירושלים: יצחק מורסיא, תשמ״ט) ח״א, אה״ע, סי׳ ז, עמ׳ מא-מג.

75 שו״ת דבר יהושע (בני-ברק: חתני המחבר, תשנ״ח) ח״ג, אה״ע, סי׳ יט, דף רסד ע״א-דף רסז ע״ב, דף רסד ע״ב.

76 פינדלינג, „עדות מחללי שבת בענייני אישות,״ עמ׳ רטז-רמ, עמ׳ רכד-רכה.

77 א״ח שרמן, „קבלת עדים פסולים בתביעת גרושין, ממונות והכאות,״ דברי משפט ה (תשנ״ח) עמ׳ צט-קיט.

עדות לתקנות בהם הכשירו את עדות הפסולים במקומות בהם לא ניתן היה להשיג עדים כשרים, מצויה באחת מתשובותיו של ר׳ משה סופר, מפוסקי הונגריה באמצע המאה התשע עשרה. המשיב נשאל האם יש להאמין לרועה ארמאי שכלבו הציל עז משיני זאב. המשיב בתשובתו סוקר תקנות שהותקנו במקרים אלו בעבר ומסקנתו היא: „ומשמע מזה דבשארי דברים אפי׳ לעכו״ם עשו תקנה להאמינו.״[68]

תקנה חריגה מצאנו באחת מתשובותיו של ר׳ יוסף שאול נתנזון, מפוסקי גליציה בתחילת המאה התשע עשרה.[69] מדובר בשני אנשי צבא יהודים, שהעידו בבית הדין שבעלה של פלונית נהרג בשדה הקרב. עדים אלו, מחמת מקצועם הם מחללי שבת ואוכלי נבילות וטריפות וכיו״ב, ולכן פסולים לעדות מחמת עבירה מדאורייתא. למרות זאת, מקבל המשיב את עדותם ועל פיה מתיר את האישה מעגינותה:[70]

> ולפ״ז [ולפי זה], נראה לי דבעדות עגונה נאמנים אפילו כל הפסולים, לבד מפסולי עבירה... גם בעלי מלחמה נאמנים אף שהם פסולי עבירה, דהא אין שכיח במקום המלחמה כ״א [כי אם] פסולים בעברה יהודים בעלי מלחמה, ובכה״ג נאמנים אף פסולים בעברה.

עדותם של הפסולים מחמת עבירה אינה קבילה אף כשמדובר בהתרת עגונה. ברם, לשיטת המשיב, אם מדובר במלחמה יש לקבל את עדותם של יהודים אף על פי שהם פסולי עדות מחמת עבירה, כיון שלא ניתן לצפות שבמקום מלחמה יהיו עדים כשרים. יוצא איפוא, שאם עד עתה מתקיני התקנות הכשירו את עדותם של נשים, קרובים, תינוקות, רועים ועבדים בענייני ממונות בלבד, הרי שעתה מכשיר ר׳ יוסף שאול נתנזון אף פסולים מחמת עבירה אף בענייני ערווה.

מגמה מורחבת זו, לפיה יש לקבל את עדותם של פסולי עבירה אף בענייני ערווה במקום שלא ניתן לצפות שהיו שם עדים כשרים, לא התקבלה בקרב הפוסקים. כך למשל, ר׳ מאיר ארוך מפוסקי גליציה בתקופה זו לא קיבל את שיטת הבעל שואל ומשיב, ואף השיג על שיטתו בחריפות.[71]

68 שו״ת חת״ם סופר, חיו״ד (ירושלים: מכון חתם סופר, תש״ס) סי׳ קיב, דף קלג ע״א-ע״ב, ע״ב. אולם בסוף תשובתו, מצמצם המשיב את החלת התקנה ואינו מחיל אותה על רועה ארמאי.

69 שו״ת שואל ומשיב, כרך א, ח״א, סי׳ קפד, דף פח ע״א-דף פט ע״א. שם, דף פח ע״ד.

70 שם, דף פח ע״ד.

71 מאיר אריק, שו״ת אמרי יושר (ירושלים: מפעלי ספרים ליצוא, תשל״ח) ח״ב, סי׳ נו, דף לט ע״ד-דף מ ע״ג. אפשר, שהנכונות של הפוסקים לקבל את עדותם של פסולי עבירה במקרים רבים נבעה מהעובדה לפיה בית הדין הרבני איבד מכוחו ויכולתו, לכפות את קיום הדת על הקהילה. לאור זאת, רבו קהילות יהודיות שרוב תושביהם היו עוברי עבירה. כך שרבו המקרים בהם נאלצו הפוסקים לקבל אף את עדותם של פסולים אלו, במקום שלא ניתן היה למצוא עדים כשרים. ברם, בענייני ערווה כיוון שבהם כלולים ענייני איסור והיתר, המשיכו הפוסקים להקפיד ולא לקבל את עדותם של הפסולים. יש להדגיש, שמדובר כאן בהיתר שניתן לכתחילה ולא להיתר שניתן בדיעבד ולכן, אפשר שהיתר מעין זה היה מרחיק לכת מידי בענייני ערווה ולכן לא הסכימו על כך הפוסקים. על השינויים החברתיים והדמוגרפיים שעברה הקהילה היהודית במאה התשע עשרה, ראה: Jacob Katz, *Out of the Ghetto: The Social Background of Jewish Emancipation, 1770–1870* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1973); כ״ץ, גוי של שבת (ירושלים: מרכז זלמן שזר להעמקת התודעה ההיסטורית היהודית, תשמ״ד) עמ׳ 103–122; מ׳ ברנר, ש׳ ירש ונצל, מ׳ מאיר, תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס״א) עמ׳ 55–79; שם, עמ׳ 148–162. יש לציין שמצאנו מקרה אחד ויחיד בו ר׳ יצחק איזיק ליבס, מפוסקי ארצות הברית במחצית השניה של המאה העשרים, חרג מעקרון זה. משיב זה הסכים, שעדים

מבחינת הדין, כל הרשימה שמנה מרן הם פסולים לעדות. אולם, קיימת תקנת קדמונים לפיה בכל מקום שאין אפשרות להזמין עדים מראש או כשאין פנאי להזמין עדים, אפשר לקבל אף את עדותם של אישה, קרוב או קטן ולפסוק על פיהם, אף על פי שהם פסולים לעדות.

עדות לתקנות מעין אלו שנהגו גם בקהילות בארץ ישראל במאה שש עשרה, אנו מוצאים בפסיקתו של ר׳ יוסף קארו בשולחן ערוך: „עכשיו נהגו לקבל עדים מהקהל על תקנתם והסכמתם ועל הקדשות ועל כל ענייניהם וכשרי׳ אפי׳ לקרוביהם כיון שקבלום עליהם.״[61]

מצבים בהם היתה בעיה במציאת עדים כשרים, היתה אף פרי נחלתם של קהילות בצפון אפריקה במחצית השניה של המאה השש עשרה. עדות לדבר מצויה בשאלה שהופנתה לר׳ שלמה דוראן (הרשב״ץ האחרון):[62]

> עיר קטנה ואנשים בה מעט אשר הם כלם קרובים וכמעט שהם פסולים זה לזה להעיד משום קורבה.[63] אם יש יכולת בידם לעשות תקנה והסכמה ביניהם שיהיו כלם כשרים להעיד זה לזה, אפי׳ שהם קרובים מי אמרי׳ כח הצבור עדיף ויכולים להסכים ולתקן דבר זה, או אם יש לו׳ שאינן יכולי׳ לעשות דבר זה להכשיר פסולי עדות.

על שאלה זו, השיב הפוסק בחיוב וקבע: „וא״כ לענין הדין שלפנינו, שרצו בני העיר במעמד כולם לעשות תקנה ולקבל על נפשם עדות הקרובי׳ – יכולי׳ הם ואינם צריכם קנין ואינן צריכין לגמר דין.״[64] אולם, המשיב מסייג את דבריו וקובע:[65]

> כי כל דברים אלו לא נאמרו אלא במילי דממונא. אבל בדברי שבערוה בגיטין וקידושין – אין תקנה. אלא בעדים כשרי׳ שאפי׳ עד אחד פסול, עד שיהיו ב׳ עד׳ ואפי׳ שניהם מודים, דגזרת כתוב הוא, שאין דבר שבערוה פחות משנים כדאיתה בקידושין פרק האומר (סו. א).

תקנה זו, כוחה יפה לכל הקשור לדיני ממונות בלבד. ברם, בדיני ערוה כגון גיטין וקידושין אין אפשרות לתקן תקנה מעין זו, ויש צורך בעניינים אלו בשני עדים כשרים.[66]

סייג זה, שימש את הפוסקים כאחת מהסיבות שבגינן ביטלו קידושין. ר׳ שאול ישועה אביטבול, מפוסקי צפון אפריקה בסוף המאה השמונה עשרה, נדרש לתוקפם של קידושין, שנערכו במסיבה.[67] בעיר שבה נערכה המסיבה לא היו כלל יהודים מלבד אב ובנו שנכחו במסיבה. לדעת המשיב, כיון שבעיר אין יהודים מלבד האב ובנו, אין לחשוש שמלבדם נכחו עדים כשרים בקידושין. מכאן, שהקידושין בטלים כיון שנערכו בפני שני עדים הפסולים לעדות זה לזה מחמת קירבה מדאורייתא.

61 שם, סי׳ לז סע׳ כב. וכן ראה: בפירושו של הבעל שפתי כהן, המפנה למקורות בהם נהגו כך. ראה: שם, על אתר.

62 שו״ת חוט המשולש, מובא ב: שו״ת התשב״ץ, ח״ד, טור ראשון, סי׳ טו, דף ד ע״ג-ע״ד, ע״ג.

63 כבר הראה החוקר חיים זאב הירשברג במחקרו המקיף על תולדות יהודי צפון אפריקה, שהיו ידועים בתקופה זו מרכזים קטנים של יהודים. יהודים אלו היו בעיקר ממגורשי ספרד, שהתיישבו באזורים שונים בחבל ארץ זה. אפשר והשאלה שבפנינו נשלחה מקהילה כזו. ראה: חיים זאב הירשברג, תולדות היהודים באפריקה הצפונית (ב כרכים; ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ״ה) כרך א, עמ׳ 298–302.

64 שו״ת חוט המשולש, שם, ע״ד.

65 שם.

66 כאמור, סייג זה נקבע כבר על ידי סבו – הרשב״ץ, ואביו – הרשב״ש, ראה לעיל עמ׳ יב-יג. שם ציינתי את תשובותיהם ודעותיהם.

67 שו״ת אבני שי״ש (ירושלים: דפוס צוקרמן, תר״ץ) ח״ב, סי׳ כט, דף כג ע״ב-ע״ד.

כוחו של המנהג לבטל הלכה מדאורייתא, ומנהגים כאלו קיימים בקהילות של יהודים במקומות רבים. אולם, המשיב מדגיש בהמשך דבריו, שתקנות אלו כוחם יפה בדיני ממונות בלבד ולא בדיני ערווה כגון: גיטין וקידושין. כך פסק גם בנו ר׳ שלמה דוראן (הרשב״ש).[57]

דוגמא נוספת לתקנת קדמונים לפיה קיבלו עדותם של נשים וקטנים ואף הכריעו על סמך עדותם, מצויה בפסיקתו של ר׳ יוסף קולון (המהרי״ק), מפוסקי איטליה במחצית השניה של המאה החמש עשרה:[58]

> ואף על גב שלא היו שני עדים בדבר הלא כתב בתקנת קדמוניות מר״ת [מרבנו תם], שאפילו אישה יחידה או קרוב נאמנים להעיד שראו שהכהו כו׳ וכן קטן כדאיתא התם ומפרש שם הטעם לפי שאין פנאי להזמין כשרים פתאום לזה. והוא הדין נמי בדין מבזה תלמיד חכם וקל וחומר הוא לפי הנראה לעניית דעתי. ועוד שהרי מצאתי כתוב במקום אחר בשם ר״ת וז״ל: ואשה או קרוב נאמנים על זה, וכן בכל דבר קטטה שאין עדים רגילין להיות בדבר מוזמנים, וכן למוסר מאומד, נאמנים עליו לפי שכשהלשין לא היו שם עדים, עכ״ל. הרי לך בהדיא דלכל דבר קטטה אשה או קרוב נאמנים.

המהרי״ק מעיד על תקנה שנהגה כבר בתקופת רבנו תם. על פי תקנה זו נשים וילדים אף על פי שהם פסולים לעדות, הרי שבקטטות עדותם תתקבל ובית הדין יטיל עונש על הצדדים על סמך עדותם. המהרי״ק מרחיב נושא זה ומחיל אותו הלכה למעשה על אדם שביזה תלמיד חכם, וחייב אותו בנידוי וקנס. הסיבה לתיקונן של תקנות במקרים אלו היא, שלא ניתן להזמין בהם עדים כשרים מראש.[59]

## קבלת עדותם של עדים פסולים בתקופת האחרונים

אף הרמ״א בהגהתו על השולחן ערוך, מעיד על קיומן של תקנות קדמונים מעין אלו:[60]

> וכל אלו הפסולים פסולים אפי׳ במקום דלא שכיחא אנשים כשרים להעיד, וכל זה מדינא. אבל י״א דתקנת קדמונים הוא דבמקום שאין אנשים רגילין להיות כגון: בב״ה [בבית הכנסת] של נשים, או בשאר דבר אקראי שאשה רגילה ולא אנשים, כגון: לומר שבגדים אלו לבשה אשה פלונית והן שלה, ואין רגילין אנשים לדקדק בזה, נשים נאמנות. ולכן יש מי שכתב דאפי׳ אשה יחידה או קרוב או קטן נאמנים בענין הכאה ובזיון ת״ח או שאר קטטות ומסירות, שאין דרך להזמין עדים כשרים לזה ואין פנאי להזמין והוא שהתובע ברי.

57 שו״ת הרשב״ש (ירושלים: מכון אור המזרח, מכון ירושלים, תשנ״ח) סי׳ ריא, דף קנד ע״ב–דף קנה ע״ב.

58 קולון, שו״ת מהרי״ק (השלם), שורש קעט, דף שצד ע״א–דף שצה ע״ב, דף שצה ע״ב. עוד על עניין זה, ראה: שם, שורש צג, דף קפא ע״א–דף קפב ע״ב.

59 מכאן נובע, שאין כלל מקום לתקן תקנה כזו בענייני קידושין, שהרי בקידושין ניתן להזמין עדים כשרים מראש.

60 שו״ע, חו״מ, עדות, סי׳ לה סע׳ יד. הגהתו באה בסוף הסימן בו מונה מרן את פסולי העדות. וכן ראה בנושאי הכלים המרחיבים את התקנה גם על עניינים נוספים. כך הרחיבו התקנה וקיבלו את עדותם של רועים ועבדים על עבירות שנעשו באורוות, כיון שמלבדם אין שם עדים אחרים. ראה: בפירוש בעל הבאר היטב והנתיבות משפט, שם, על אתר. וכן ראה: בפירושו של הבעל פתחי תשובה שנסתפק האם להרחיב את התקנה ולהחילה גם על נשים שהעידו על פלוני שגנב, שם.

על מות הבעל באה מפי אישה, עבד ושפחה.[50] כך גם, במקרה ששתי נשים נשבו, הכשירו את עדותה של אישה על רעותה שהיא טהורה.[51] כך גם קיבלו את עדותם של אישה, עבד, שפחה, חמותה, בת חמותה, צרתה, יבמתה ובת בעלה של אישה שנאפה, על מנת שלא להשקותה במים המאררים.[52] כך גם קיבלו, את עדותה של אישה, שהעידה שראתה את הרוצח בכדי לא לערוך את טקס עגלה ערופה.[53] בכל המקרים הללו, כיון שלא ניתן לצפות שיהיו במקום הארוע עדים כשרים, נוצר מצב שבו אם לא יקבלו את עדות הפסולים, האמת המשפטית לא תתברר. אף התלמודים קיבלו תקנות אלו ונהגו על פיהם.[54]

## קבלת עדותם של עדים פסולים בתקופת הראשונים

אנו עדים לתקנות בהן הסכימו לקבל את עדותם של עדים פסולים גם בתקופת הראשונים. כך למשל, היה קיים נוהג לפיו סמכו על נאמנותה של אישה ועדותה לברור בתביעות בענייני מדור בין בעל לאשתו. עדות על נוהג זה קיים כבר באמצע המאה האחת עשרה אצל הרי״ף:[55]

> המנהג בכל בתי דינין שמי שמפסיד בכך שומעין לו ונותנין להאשה נאמנת שתעמוד עמהם, עד שיתברר להם ממי נתגלגלה המריבה ודוחין אותה מעל חבירתה.
>
> על סמך עדותה של אישה שמונתה לכך מראש, מכריע בית הדין בסיכסוכי מדור בין בעל לאשתו, כשזו טוענת שאימו מפריעה לה ולכן היא מסרבת שתגור עימם.

ר׳ שמעון בן צמח דוראן (הרשב״ץ), מפוסקי צפון אפריקה במחצית הראשונה של המאה הארבע עשרה, נדרש למצב הבא. רוב הציבור בקהילה מסוימת היו קרובים זה לזה, כך שלסופר הקהילה היה קושי רב למצוא עד נוסף שיחתום עימו על השטרות. על מנת לפתור בעיה זו, התיר המשיב לאנשי הקהילה לתקן תקנה לפיה יכול יחד עם הסופר לחתום עד נוסף אף שהוא קרוב. יתירה מזו, לדעתו הקהילה יכולה להתקין תקנה לפיה יחתום הסופר בלבד והוא יהיה נאמן כשני עדים. וכך מנמק המשיב את דעתו:[56]

> ומנהג הוא בהרבה מקומות שאנשי המקום הם מעידין על תקנת אנשי המקו׳ ואם עוברי׳ על תקנת׳ אין מצריכין להביא עדים ממקום אחר. ומנהגן של ישראל תורה היא, והרי הוא כאלו קבלו עליהם מי שהוא נוגע בעדותו.

---

הראיות לאור המשפט העברי,״ הפרקליט יא (תשט״ו) עמ׳ 49–57, 154–161, 247–254.

50 יבמות, פט״ז מ״ז.

51 כתובות, פ״ב מ״ו.

52 סוטה, פ״ו מ״ב.

53 סוטה, פ״ט מ״ח.

54 בבלי, יבמות, דף פז ע״ב; שם, דף קכב ע״א; בבלי, סוטה, דף לא ע״א; ירושלמי, סוטה, פ״ו דף כ טור ד ה״ב; ירושלמי, ערובין, פ״ה דף כב טור א ה״ד.

55 שו״ת הרי״ף (ירושלים: מקום בלתי נודע, תשכ״ט) סי׳ רלה, דף סה ע״א. וכן ראה: תשובות הגאונים, בעריכת א״א הרכבי (ירושלים: מקום בלתי נודע, תשמ״ו) סי׳ קלד, עמ׳ 292. בדבר מקוריותה של גרסה זו, ראה: להלן הערה 57. על תקנות נוספות מתקופת הראשונים בספרד, אשכנז וצרפת בהן קיבלו את עדותה של האשה, ראה: ש׳ אטינגר, ״אשה כעד בדיני ממונות במשפט העברי,״ דיני ישראל כ–כא (תש״ס-תשס״א) עמ׳ 241–247, בעמ׳ 250–256.

56 שו״ת התשב״ץ, ח״ב, סי׳ סג, דף יא ע״ב–ע״ג, ע״ג.

תינוק שנשבה, אך ככזה יוגדר רק יהודי שגדל בחוץ לארץ בסביבה שרוב אנשיה אינם שומרים תורה ומצוות.[44] השלישית, ניתן להכשיר עדות של תינוק שנשבה, וככזה אפשר להגדיר אף יהודי שגדל בארץ ישראל אך התחנך במסגרת חילונית.[45]

כיום, אפשר שבית הדין הרבני קיבל את השיטה השניה, לפיה הוא יכשיר קידושין שנערכו בפני עדים פסולים בחוץ לארץ.[46] לדעתנו, אפשר לראות בפסק דינו של בית הדיןהרבני הגדול לערעורים בפרשת זולצברגר[47] את תחילת שינוי המגמה ואימוץ השיטה השלישית.[48]

## קבלת העדות במקום שלא שכיחים עדים כשרים

פעמים רבות, נעשות פעולות משפטיות שונות, במקום שאין בו עדים כשרים. אי לכך, במידה ותהיה בעיה שתצריך את הכרעתו של בית המשפט, לא יוכל בית המשפט להסתמך בהכרעתו על עדים כשרים, שהרי אלו לא היו בעת קרות המקרה או הפעולה.[49] לאור זאת, עולה השאלה, האם בית המשפט יוכל במצב כזה להסתמך בהכרעתו על עדותם של עדים פסולים, שהרי אם לא כך יהיה, קיימת האפשרות שהאמת המשפטית תצא נפסדת.

### קבלת עדותם של עדים פסולים בתקופת התנאים והאמוראים

כבר בראשית תקופת המשנה אנו עדים לתקנות שונות בהן קבלו את עדותם של פסולים שונים, והכריעו על פיהם. כך למשל, התירו להשיא אישה שנהרג בעלה, גם כאשר העדות

44 ר׳ יצחק איזק הרצוג, שו״ת היכל יצחק (ירושלים: אגודה להוצאת כתבי ראש האבנים הגריא״ה הרצוג, תשכ״ז) ח״ב, אה״ע, סי׳ כו, דף קא ע״א-דף קב ע״ב, דף קב ע״א; הנ״ל, שם, סי׳ פא, דף רצב ע״א-דף רצג ע״ב. והשווה לדבריו במקום אחר, תחוקה לישראל על פי התורה (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ״ט) ח״ג, עמ׳ 231–239. וכן ראה: תיק 1/60/706, אוסף פסקי דין - של הרבנות הראשית לארץ ישראל ובית הדין הגדול לעירעורים, א (תש״י) עמ׳ קלב-קלט. וכן ראה: הרב משה פינדלינג, „עדות מחללי שבת בעניני אישות,״ נועם ג (תש״ך) עמ׳ רטז-רמ.

45 ר׳ אליהו שלזינגר, שו״ת שואלין ודורשין (ירושלים: על ידי המחבר, תש״ן) ח״ג, סי׳ נג, עמ׳ שלח-שנד, עמ׳ שמג-שמט. הדברים מובאים גם ב: דברי משפט א (תשנ״ו) עמ׳ קמ-קנג. וכן ראה: הרב משה זילברברג, „עדות של תינוק שנשבה,״ דברי משפט ג (תשנ״ח) עמ׳ רלו-רמ; ר׳ מסעוד אלחדד הכהן, שו״ת בכורי אשר (ירושלים: על ידי המחבר, תשנ״ג) סי׳ יב, דף עד ע״א-דף עט ע״ב.

46 תיק 4150/נ״ג, פסקי דין, דיני ממונות ובירורי יהדות ב (תשנ״ג) כמ׳ רעג-רפח; תיק 2966/מ״ג, פד״ר יג 303. וכן ראה בעניין זה את שכתב הדיין הרב אברהם שרמן באריכות במאמרו: „מעמד עולים המנותקים מהתורה והמצות-לאור ההלכה,״ תורה שבעל פה לב (תשנ״א) עמ׳ סא-עו. וכן ראה: ערעור תשכ״ח/42, פד״ר ז 175. על פסק דינו זה של בית הדין הרבני הגדול, הוגשה עתירה לבית המשפט העליון, שדחה אף הוא את בקשת בני הזוג, ראה: בג״צ 51/69, אלקנה רודניצקי נ׳ בה״ד הרבני הגדול, פ״ד כד (1) 704.

47 ראה לעיל הערה 44.

48 עוד על מעמדם של ה„חילונים״ בבתי הדין הרבניים, ראה: אבנר חי שאקי, מיהו יהודי בדיני מדינת ישראל (ב חלקים; ירושלים: המכון לחקר המשפחה ודיני משפחה ע״ש רבינו עובדיה שאקי ומוסד הרב קוק, תשל״ח) ח״ב, עמ׳ 416–418.

49 לדיני הראיות יש חשיבות רבה במערכת המשפט. הראיות הן אמצעי הוכחה שעל פיהן צריך בית המשפט להכריע את הדין. דיני הראיות הם קובץ של הוראות הקובעות כיצד מוכיחים עובדות בבית המשפט. עדות משמשת כראיה הטובה ביותר, לכן מוסד העדות מהווה נדבך חשוב ובלתי נפרד ממערכת דיני הראיות של המשפט בכלל, ובמשפט העברי בפרט. ראה: אפרים סלנט, דיני ראיות (ירושלים: דפוס אבוקה, תש״ל) עמ׳ 17–25; הצעת חוק הראיות (מקום בלתי נודע: על ידי המחבר, תשי״ג-1952) עמ׳ 16. על הייחס בין דיני הראיות למוסד העדות במשפט העברי, ראה: אלבק, הראיות בדיני התלמוד, עמ׳ 9–121, 211–297; ח״ד הולנד, „ראיה,״ המשפט העברי ד (תרצ״ג) עמ׳ 151–158; פלטיאל דייקן, „בעלי הדין ומקומם בשיטת הראיות,״ הפרקליט ו (תש״ט-תש״י) עמ׳ 220–225; אריה קרלין, „מחקרים בדיני

ביהודים שחיו בסביבה יהודית כתינוקות שנשבו. אולם, נדרש שרובה של הקהילה, שבה חיו, לא שמרו תורה ומצוות. שינוי זה החל באשכנז כנראה בעקבות ההתדרדרות הדתית הגדולה, שהיתה בקרב הקהילות השונות.[39] מגמה זו פשטה במחצית השניה של המאה התשע עשרה, אף להונגריה, לגליציה, ופולין הרוסית וליטא. פוסקי אזורים אלו, הקלו בהגדרת תינוק שנשבה והכשירו אותו לעניינים שונים.[40] כך למשל, הכשירו יין שהוא נגע בו, התירו למול אותו בשבת, התירו לצרפו למניין, התירו להעלותו לתורה וכו׳.[41] לעומת הגישה המקלה שנהגה בקרב פוסקי המאה העשרים, הרי שגישת פוסקי ארצות הברית בתקופה זו, היתה דווקא מחמירה. פוסקים אלו, חזרו להגדרה הקדומה של תינוק שנשבה ולא הגדירו ככזה יהודי, אלא אם הוא חי בסביבה נכרית מבלי שיהיה באפשרותו לדעת יהדות מהי. אולם, אם יהודי זה חי בקהילה יהודית, אף על פי שרוב האנשים שבה אינם שומרים תורה ומצוות, הוא לא היה מוגדר כתינוק שנשבה.[42]

בקרב פוסקי ארץ ישראל כיום אנו עדים לשלוש גישות. האחת, וזוהי הגישה המקובלת, לא ניתן להכשיר עדות של תינוק שנשבה. לפי שיטה זו, אף אם עדי הקידושין יוגדרו כתינוקות שנשבו, הקידושין שנערכו בפניהם חסרי תוקף.[43] השניה, ניתן להכשיר עדות של

39 ראה: ר׳ יעקב אטלינגר, שו״ת בנין ציון (החדשות) (ירושלים: דבר ירושלים, תשמ״ט) סי׳ כג, דף רנב ע״א-דף רנג ע״ב. ר׳ יעקב אטלינגר היה מגדולי ומובהקי פוסקי תקופה זו (1798–1871). פוסק זה ייצג את הזרם האורתודוכסי הנפוץ בגרמניה, שהיה מתון ומתפשר. אפשר שפסיקתו הנזכרת, משקפת ונובעת מגוון מתון ומתפשר זה, שאיפיין את פוסקי אשכנז בתקופה זו. עוד עליו ופוסקי תקופתו באשכנז, ראה: מ׳ סמט, „האורתודוכסיה״ כיוונים לו (תשמ״ז) עמ׳ 99–114.

40 ראה: ר׳ משה סופר, שו״ת חת״ם סופר (ירושלים: דרום, תש״ל) כרך ג, חו״מ, סי׳ כב, דף יג ע״ב-דף יד ע״ב; הנ״ל, שם, ח״ז, סי׳ א, דף ו ע״א-ע״ב; ר׳ שלמה קלוגר, שו״ת האלף לך שלמה (ירושלים: מקום בלתי נודע, תשל״ט) סי׳ רסא, דף מו ע״ג-ע״ד; ר׳ שלום מרדכי שבדרון, שו״ת מהרש״ם (ירושלים: מכון חתם סופר, תשל״ד) ח״ו, סי׳ קט, דף קו ע״ב-דף קז ע״ב; ר׳ חיים מוולוז׳ין, שו״ת חוט המשולש (וילנא: דפוס מ״ץ, תרמ״ב) סי׳ יג, דף לא ע״א-דף לז ע״א; ר׳ אברהם בורנשטיין, שו״ת אבני נזר (השלם), ח״ב, סי׳ רכג, דף סט ע״ב-דף עב ע״ג; הנ״ל, שם, ח״ג, סי׳ רכג, דף סט ע״ב-דף עב ע״ג; הנ״ל, שם, ח״ד, סי׳ קפט, דף רה ע״א-דף ריג ע״א; הנ״ל, שם, סי׳ קצא, דף ריט ע״א-דף רכב ע״ב.

41 ראה: ר׳ דוד צבי הופמן, שו״ת מלמד להועיל (תל אביב: מקום בלתי נודע, תשל״ו) ח״א, סי׳ כט, עמ׳ 28–29; הנ״ל, שם, ח״ב, סי׳ נב, עמ׳ 48–49; ר׳ אהרן ולקין, שו״ת זקן אהרן (ניו-יורק: Century Press, תשל״ז) ח״א, יו״ד, סי׳ נה, דף מז ע״ג-דף נח ע״ג; ר׳ יחיאל יעקב וינברג, שו״ת שרידי אש (ירושלים: הועד להוצאת כתבי הגאון הרב יחיאל יעקב וינברג, תשנ״ט) ח״א, סי׳ יא, דף כו ע״א-דף ל ע״ב; הנ״ל, שם, סי׳ לח, דף פב ע״ב-דף פג ע״ב; ר׳ מרדכי יעקב בריש, שו״ת חלקת יעקב (תל אביב: בני המחבר, תשל״ט) ח״א, סי׳ מה, דף צו ע״א-דף צז ע״ב; הנ״ל, שם, סי׳ מז, דף צט ע״א-דף קא ע״ב; ר׳ יצחק יעקב ויס, שו״ת מנחת יצחק (ירושלים: מכון חתם סופר, תשל״ח) ח״א, סי׳ קלז, דף רמ ע״א-דף רמא ע״ב; הנ״ל, שם, ח״ג, סי׳ כו, דף נד ע״א-דף נז ע״ב, דף נד ע״א-דף נה ע״א, ס״ק ד; הנ״ל, שם, סי׳ סה, דף קט ע״א-ע״ב; הנ״ל, שם, סי׳ צח, דף קס ע״א-דף קסד ע״ב, דף קסא ע״ב; הנ״ל, שם, ח״ד, סי׳ קא, דף רכז ע״א-ע״ב; הנ״ל, שם, ח״ה, סי׳ לד קיג ע״א-דף קיז ע״ב, דף קטו ע״א; הנ״ל, שם, ח״ו, סי׳ ט, דף טו ע״א-ע״ב; הנ״ל, שם, ח״ט, סי׳ כה, דף לא ע״א-דף לב ע״ב, דף לב ע״א.

42 ר׳ משה פיינשטיין, שו״ת אגרות משה (ניו-יורק: על ידי המחבר, תשי״ט) ח״ג, אה״ע, סי׳ פב, דף קצה ע״ב-דף רכ ע״ב; הנ״ל, שם, ח״ז, אה״ע, סי׳ נט, דף קטז ע״ב-דף קיז ע״ב, דף קיז ע״ב. בגישה זו נקט גם ר׳ טוביה שטרן רבה של מיאמי פלורידה, ראה: ט׳ שטרן, „סידור קידושין על ידי מחלל שבת לזוג מחללי שבת״ הפרדס, סב, חוב׳ ד (תשמ״ח) עמ׳ 15–16.

43 ראה: ר׳ בנימין יהושע זילבר, שו״ת אז נדברו (בני-ברק: על ידי המחבר, תשכ״ט) ח״ט, סי׳ נה, עמ׳ קמו-קמז; ר׳ עובדיה יוסף, שו״ת יביע אומר, ח״ח, אה״ע, סי׳ ה, דף שצ ע״ב-דף שצד ע״ב, דף שצד ע״ב; ר׳ עובדיה הדאיה, שו״ת ישכיל עבדי (ירושלים: מדרש עובדיה, תשנ״ד) ח״ח, אה״ע, סי׳ ט, דף קמב ע״ב-דף קמג ע״ב, דף קמג ע״ב; הרב א׳ חפוטא, „בדין הפסולים בעבירה לדיני עדות״ נועם יג (תשכ״ט) עמ׳ נ-עו; הרב אברהם שרמן, „נאמנותו של מי שאינו שומר תורה ומצוות״ תחומין יז (תשנ״ז) עמ׳ 243–250.

דומה, שעד תחילת תקופת הראשונים הסטטוס של תינוק שנשבה נקבע כשיטת רב ושמואל והוא ניתן ליהודי שבהגדרתו ענה על שני תנאים מצטברים. הוא חי בסביבה נכרית ולא היה באפשרותו לדעת יהדות מהי. כתוצאה מכך יהודי זה עבר עבירות מתוך שגגה וחוייב בקורבן אחד עבור כל עבירותיו.[34]

יודגש, שבתקופת התלמוד כמו בתחילת תקופת הראשונים לא השתמשו בטענה זו על מנת להכשיר לעדות בכלל ובקידושין בפרט את התינוק שנשבה, אלא השימוש בסטטוס זה נעשה בכדי להקל בעונשו בלבד. הוי אומר, במקום שיביא קורבן על כל שבת ושבת, יביא קורבן אחד בלבד.

אולם, במהלך תקופת הראשונים, מצאנו פוסקים שהרחיבו את השימוש בסטטוס זה מעבר לעניין העונש, והשתמשו בו כדי להכשיר את התינוק שנשבה לעניינים שונים. כך למשל, הכשירו אותו לרשת[35] לחלוץ[36] ואף אסרו להלוות לו בריבית.[37] בתקופה זו של הראשונים, לא שונתה הגדרתו של התינוק שנשבה, ורק מי שענה על שני התנאים המצטברים הוגדר ככזה. כך גם, לא מצאנו בין חכמי הראשונים מי שהשתמש בסטטוס זה על מנת להכשיר את התינוק שנשבה לעדות.

גישה זו כפי שהתהוותה בתקופת הראשונים נשמרה עד המאה התשע עשרה.[38] דומה שבתקופה זו, נעשה לראשונה שינוי בהגדרתו של תינוק שנשבה, והפוסקים הכירו גם

34 כך למשל, מצאנו אצל הרמב"ם, ראה: רמב"ם, שגגות, פ"ב ה"ו. נושאי כליו של הרמב"ם מפרשים שהוא פסק כשיטת רב ושמואל ולא כשיטת ר' יוחנן, אף על פי שהכלל שבמחלוקת ביניהם ההלכה היא כשיטת ר' יוחנן, משני טעמים. האחד, רב ושמואל פסקו כשיטת חכמים בעוד ר' יוחנן פסק כשיטת יחיד – מונבז. השני, רב פפא פסק כרב ושמואל, וכיוון שרב פפא בתראי הרי שעל פי הכלל הלכתא כבתראי, יש לפסוק את ההלכה על פיו. ראה: הלחם משנה והכסף משנה על אתר. שיטתו זו של הרמב"ם, באה לידי ביטוי אף במקום נוסף, שם אנו מוצאים גם הגדרה מיהו תינוק שנשבה, ראה: רמב"ם, ממרים, פ"ג ה"ג.

35 ר' אשר, שו"ת הרא"ש (ירושלים: מכון אור המזרח, מכון ירושלים, תשנ"ד) כלל לב, סי' ו, דף קמב ע"ב-דף קמג ע"א.

36 ר' יעקב מולן, שו"ת מהרי"ל (ירושלים: מכון ירושלים, מפעל תורת חכמי אשכנז, תש"ם) סי' עט, עמ' קמח-קמט. וכן ראה: הנ"ל, שו"ת המהרי"ל החדשות (ירושלים: מכון ירושלים, מפעל תורת חכמי אשכנז, תשל"ז) סי' קסו, עמ' רלד-רלה.

37 שו"ת התשב"ץ, ח"ג, סי' מז, דף יא ע"ג-דף יב ע"א.

38 יש להעיר, כי אפשר ושיטת הרדב"ז, מפוסקי מצרים באמצע המאה השש עשרה, הינה חריגה לגישה שהשתרשה. באחת מתשובותיו בה השיב כיצד יש לנהוג בעבד שנקנה מאותם יהודים הדרים בארץ כוש (חבש), התייחס המשיב כבדרך אגב אף לתוקפם של קידושיהן. לשיטתו, יש לחשוש לתוקפם של קידושיהם, למרות שאנשי כת זו הם עדים פסולים מדאורייתא, מפני שהם בבחינת תינוק שנשבה. אולם, כאמור שיטתו היתה חריגה בקרב פוסקי דורו, שלא מצאנו בינהם מי שהכשיר עדי קידושין פסולים מטעם של תינוק שנשבה. ראה: ר' דוד בן זמרה, שו"ת הרדב"ז, ח"ז, סי' ה. פוסקים אחרים שהמשיכו בגישה המקובלת, ראה: ר' משה די טירני, שו"ת המבי"ט (ברוקלין: Goldberg Brothers and Copy Corner Publishers, תשכ"א) ח"א, סי' לז, דף י ע"ג-ף יא ע"ד; הנ"ל, שם, ח"ג, סי' כב, דף ד ע"א; ר' אליהו מזרחי, שו"ת ר' אליהו מזרחי (ירושלים: דרום, תרצ"ח) סי' מח, דף קכז ע"ב-דף קל ע"ב; הנ"ל, שם, סי' נז, דף קעו ע"א-דף קצב ע"ב; הנ"ל, שם, סי' נח, דף קצב ע"ב-דף קצג ע"ב; ר' בנימין בן מתתיהו, שו"ת בנימין זאב (ירושלים: י. ד. שטיצברג, תשי"ט) סי' תו, דף שפב ע"א-דף שפד ע"ב. גם בקרב פוסקי המאה השבע עשרה באשכנז, ארץ ישראל ומצרים לא מצאנו מי שהכשיר עדי קידושין משטעם זה. ראה: ר' צבי אשכנזי, שו"ת חכם צבי (ירושלים: חיים אייזיק טיקוצקי, תשנ"ה) סי' קסד, דף רצב ע"א-דף רצד ע"ב; ר' יעקב חגיז, שו"ת הלכות קטנות (ירושלים: ח. א. טיקוצקי, תשמ"א) ח"ב, סי' צב, דף כז ע"ב; ר' מרדכי הלוי, שו"ת דרכי נעם (ירושלים: מקום בלתי נודע, תש"ל) ח"א, אה"ע, סי' נט, דף קעא ע"א-דף קפב ע"ג; ר' אברהם הלוי, שו"ת גינת ורדים (השלם) (ירושלים: מכון להוצאת ספרים וכתבי יד שע"י בית מדרש גבוה ישמח לב – תורת משה, תשנ"א) ח"א, אר"ח, כלל ג, סי' א, דף קסא ע"א-דף קסג ע"א.

בקרב פוסקי המאה העשרים המצב לוטה בערפל. מלבד פוסקים בודדים המחילים חשש זה,[29] רובם של הפוסקים אינו משתמש בו כלל, והשימוש בחשש זה גווע ודעך במהלך המאה העשרים. כיום, יש להניח שבתי הדין הרבניים לא יחילו כלל על עדים את החשש שמא הרהר תשובה בדעתו, אלא במקרים חריגים בלבד בהם יצליח העד הפסול להוכיח שהוא עשה את העבירה מתוך אונס, ובהזדמנות הראשונה שהיתה לו שב בו מחטאיו.[30]

## קבלת העד מטעם „תינוק שנשבה"

נסיון נוסף לקבל את עדי הקידושין, נעשה על ידי השימוש בטענה של תינוק שנשבה. המשנה במסכת שבת (פ"ז ה"א), דנה בעניין העובר בשוגג על איסור מלאכה בשבת. המשנה מציינת שלושה סוגי שוגגים, שהראשון בהם הינו: „כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה, אינו חייב אלא חטאת אחת." בתלמוד הבבלי מובאת ברייתא בעניין זה וממנה נלמד כי יתכן שיהודי ישכח את עיקר השבת באחד משני מצבים.[31] 1. בתינוק שנשבה לבין הנכרים. 2. בגר שנתגייר לבין הנכרים. אולם, אין לדעת מברייתא זו, מיהו תינוק שנשבה ולכן האם כל תינוק שנשבה או גר שנתגייר דינו שהוא חייב בחטאת אחת בלבד.

חוסר בהירות זו הביאה למחלוקת, כבר בדור הראשון של האמוראים, בין אמוראי בבל וארץ ישראל. לשיטת רב ושמואל מאמוראי בבל, תינוק שנשבה הנזכר במשנה הוא מי שלא ידע מעולם מהי שבת ביהדות. אולם, אם אותו תינוק ידע ולו פעם אחת מהי שבת ושכח, הוא חייב קורבן על כל שבת ושבת.[32] לעומתם, לשיטת ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש מאמוראי ארץ ישראל, תינוק שנשבה הוא אף מי שידע מהי שבת ביהדות ושכח. יתירה מזו, תינוק זה יהיה פטור מכל עונש ולא יצטרך להביא אפילו קורבן אחד כפי שפסקו אמוראי בבל.[33]

---

ח"ג, סי' קכד, דף קט ע"ג-דף קיא ע"ב, דף קיא ע"א-ע"ב; ר' חיים יהודה ליב סוסניצר, שו"ת שערי דיעה (לעמבערג: דפוס זאב וואלף סאלאט, תרל"ח) ח"א, סי' קיט, דף לא ע"ג-ע"ד, ע"ד; ר' יצחק אהרן איטנגא, שו"ת מהר"א הלוי (ירושלים: מכון חתם סופר, תש"ל) ח"ב, סי' א, דף א ע"א-דף ב ע"ב, דף א ע"ב; ר' אברהם תאומים, שו"ת חסד לאברהם (ירושלים: מקום בלתי נודע, תשכ"ז) ח"ב, מהדו"ת, אה"ע, סי' כט, דף יד ע"ב-ע"ד, ע"ד; ר' שלום מרדכי שבדרון, שו"ת מהרש"ם (ירושלים: מכון דעת תורה, תשנ"א-תשנ"ז) ח"ב, סי' קי, דף מה ע"א-דף מו ע"ב, דף מו ע"ב; הנ"ל, שם, סי' רכו, דף צט ע"ד-דף קו ע"א, דף קה ע"ג; ר' יוסף שאול נתנזון, שו"ת שואל ומשיב (ירושלים: שונה הלכות, תשכ"ד) כרך א, ח"ג, סי' קלב, דף מו ע"א-ע"ד. יוער, כי ר' אברהם שמואל בנימין סופר מפוסקי הונגריה בתקופה זו, נקט בגישה חריגה. באחת מתשובותיו החיל המשיב את החשש שמא הרהר תשובה בדעתו, על מומר ששימש כעד בקידושין מבלי שהיתה כל הוכחה שחזר ליהדותו, ואף ידוע היה שמת בהמרתו. ראה: שו"ת כתב סופר, חאה"ע (ירושלים: מכון חתם סופר, תש"ך) סי' לט, דף נו ע"א-דף נח ע"ב.

29 ר' דוד הורוביץ, שו"ת אמרי דוד (ניו-יורק: משה דוד פינקעלשטיין, תשכ"ו) סי' קסז, דף עה ע"ג-דף עו ע"א, דף עו ע"א; ר' דוד סקלי, שו"ת קרית חנה דוד (ירושלים: דוד אבן כליפא, תשמ"ח) ח"ב, הל' קידושין, סי' יב, דף קח ע"ב-ע"ד, ע"ג; ר' אברהם יצחק קוק, שו"ת עזרת כהן (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ט) סי' מח, דף קפז ע"ב-דף קצא ע"ב, דף קפט ע"א.

30 ר' עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר (ירושלים: בני ציון, תשי"ד) ח"ג, אה"ע, סי' ח, דף רלו ע"ב-דף רמז ע"א; הנ"ל, שם ח"ח, יו"ד, סי' כא, דף שטו ע"ב-דף שיט ע"ב; תיק 348/נח, פסקי דין: דיני ממונות ובירורי יהדות ו (תשנ"ט) עמ' רנה-רנו.

31 שבת, דף סח ע"א. יוער, כי אף בנושא זה, אין בכוונתנו במאמר זה לנתח את הסוגיות התלמודיות עצמן, מבחינת התהוותן, מבחינה טכסטואלית וכו'. יש לקבל את הסוגיה במובנה המשפטי-הלכתי. על ניתוח מחקרי-תלמודי של הסוגיה, ראה: שיבר, קידושין, עמ' 277-275.

32 שבת, דף סח ע"א. וכן ראה את שפירש רש"י בעניין זה, שם ד"ה: „בתנוק שנשבה."

33 שם, דף סח ע"ב. בהמשך הסוגיה מוסבר שרב ושמואל פסקו לעניין העונש כשיטת חכמים, בעוד ר' יוחנן וריש לקיש פסקו כשיטת מונבז. אולם, רב פפא, אמורא בן הדור הרביעי, פסק כשיטת רב ושמואל וחייב את התינוק שנשבה בקורבן אחד. ראה: כריתות, דף ג ע"ב; שבועות, דף ה ע"א.

זו אפשר שבקרב ארצות אגן הים התיכון,[23] כגון: מצרים, טורקיה וארצות הבלקן מסתמן שינוי. דומה שפוסקים אלו היו מוכנים להחיל את החשש, שמא הרהר תשובה בדעתו, אך דרשו הוכחות כבדות משקל, שהעדים עשו תשובה.[24] דומה, שבמאה השבע עשרה, הורידו פוסקים אלו את רמת ההוכחה הנדרשת להחלת החשש והחילו אותו הלכה למעשה, אך עדיין דרשו הוכחות ברורות.[25]

יש להניח, שגישה זו היתה מקובלת בקרב פוסקי ארצות אגן הים התיכון גם במאות השמונה עשרה והתשע עשרה. יתירה מזו, אפשר שבתקופות אלו אף נעשו הקלות נוספות במידת ההוכחה הנדרשת על מנת להחיל את החשש, וכפי שבא לידי ביטוי בקרב פוסקי מצרים, ארץ ישראל וסוריה באמצע המאה התשע עשרה.[26]

מצב דומה נהג כנראה גם בקרב פוסקי אשכנז, ליטא וגליציה, עד אמצע המאה התשע עשרה.[27] בתקופה זו, שוב החלו הפוסקים להגדיל את רמת ההוכחה הנדרשת טרם שהחילו את החשש שמא הרהר תשובה בדעתו.[28]

23 התיחום הגאוגרפי הילכתי – ארצות אגן הים התיכון, הינו תיחום ומונח שאינו מוכר מספרות ההלכה, ואף אינו מצוי במחקר המודרני. הסיבה לכך היא שמונח זה התחדש בשנות השישים של המאה העשרים על ידי החוקרים ברודל וגויטיין כאחת, שהוכיחו שמלבד קשרי מסחר וכלכלה מפותחים ששררו בין מדינות אלו, היה גם קשר רוחני תרבותי הדוק. ראה: Samuel David Goitein, "The Unity of the Mediterranean World in the Middle Ages," *Studia Islamica* 12 (1960) 29–42; Ferdinand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* (1st ed.; London/New York: Harper & Row, 1972) 20–27; מיכאל הרסגור, „ביקור חוזר בים של ברודל," זמנים לד (תש"ן) עמ' 19–25; יואל קרמר, „גויטיין והחברה הים תיכונית שלו," שם, עמ' 4–17; י' שיבר, דיני ירושות וצוואות בקרב ארצות אגן הים התיכון במאה התשע עשרה – מודרניזציה מול משפט עברי (עבודת מוסמך; רמת-גן: בר-אילן, תשנ"ט) עמ' 8; א' בנבסה וא' רודריג, יהודי ספרד בארצות הבלקן (ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"א) עמ' 19–33.

24 ראה למשל, ר' אליהו בר' בנימין, שו"ת זקן אהרן (ירושלים: מקום בלתי נודע, תש"ל) סי' ב, דף ג ע"א–דף ו ע"ד, דף ג ע"ד; ר' שמואל קלעי, שו"ת משפטי שמואל (ירושלים: בית דפוס בלתי נודע, תש"ל) סי' פג, דף עט ע"א–דף פג ע"ג; ר' שלמה ד' מדינה, שו"ת מהרשד"ם (ירושלים: מקום בלתי נודע, תשי"ט) ח"א, אה"ע, סי' י, דף ה ע"ג–דף ו ע"ג, דף ו ע"ב–ע"ג; מהר"י בן לב, שו"ת מהר"י בן לב (בני-ברק: ס.ל.א., תשמ"ח) ח"א, סי' כב, דף פה ע"א–דף צ ע"ב, דף פט ע"א–ע"ב; ר' דוד בן זמרה, שו"ת הרדב"ז (ניו-גרזי: הרצים, תש"י) ח"א, סי' קמ, דף כב ע"א.

25 כך למשל, הם הבחינו בין עבריין שעבר עבירה שאין בה חימוד ממון לעבריין שעבר עבירה שיש בה חימוד ממון, שממנו נדרש אף מעשה בנוסף לתשובה. ראה: ר' חיים שבתי, שו"ת מהרח"ש (ישראל: מקום בלתי נודע, תש"ן) סי' יח–יט, דף קכג ע"ג–דף קלה ע"ד; ר' אברהם הלוי, שו"ת עין משפט (ברוקלין: Goldberg Brothers and Copy Corner Publishers, תשנ"ב) סי' יב, דף לו ע"א–דף לח ע"א, דף לז ע"ד; ר' חיים בנבנישתי, שו"ת עדות ביעקב (ברוקלין: Goldberg Brothers and Copy Corner Publishers, תשנ"א) סי' יז, דף לג ע"ג–דף לו ע"ד, דף לו ע"ד. והשווה פסיקה זו אחרונה לפסיקתו של ר' יעקב די ביטון שחלק על הרב בינבנישתי, ראה: שם, סי' יח, דף לו ע"ד–דף מב ע"ג, דף מ ע"ד–דף מב ע"א.

26 כך למשל מצאנו בפסיקתם של ר' אברהם אשכנזי ור' משה פארדו מפוסקי ארץ ישראל, ראה: שו"ת מהר"א אשכנזי (ירושלים: מקום בלתי נודע, תשנ"א) סי' מז, דף תמב ע"א–דף תפט ע"ב. פסיקתם זו זכתה אף לתמיכתו של ר' חיים דוד חזן מפוסקי מצרים, ראה: שו"ת נדיב לב (ירושלים: דפוס מ. אשכנזי, תרכ"ב) ח"ב, אה"ע, סי' כד, דף צה ע"א–דף קט ע"ג. וכן ראה: שם, סי' כד, דף מט ע"א–דף נא ע"ב, דף נ ע"ד. בשיטה זו נקט אף ר' ישראל משה חזן, ראה: שו"ת כרך של רומי, ח"ב, דף קד ע"ב–דף קה ע"ד.

27 ראה למשל, ר' דוד אופנהיים שתשובתו מובאת בתוך: שו"ת ילקוט נאמן בישראל (ניו-יורק: מקום בלתי נודע, תשמ"ז) סי' א, עמ' א–יג.

28 ר' שניאור זלמן פרדקין, שו"ת תורת חסד (ירושלים: מקום בלתי נודע, תשכ"ח) ח"ב, אה"ע, סי' ו, דף יז ע"ד–דף כ ע"ד; ר' אברהם בורנשטיין, שו"ת אבני נזר (השלם) (ירושלים: מקום בלתי נודע, תשנ"ה)

אולם, ממחצית השניה של המאה השתים עשרה ואילך, מצאנו שהשימוש ברעיון זה הורחב על ידי הפוסקים והוחל גם על עדי קידושין שאינם מן האנוסים. תנאי יסודי שנדרש על ידי הפוסקים להחלת הרעיון היה שיש הוכחה כלשהי שבגינה יש מקום לחשוש שהעד הפסול הרהר תשובה בדעתו.[16]

במחצית הראשונה של המאה הארבע-עשרה נעשה נסיון על ידי פוסקי טוליטולה שבספרד, להרחיב את השימוש בחשש זה ולהחילו באופן גורף על כל עד פסול, אף מבלי שהיתה סיבה לחשוש שעד זה הרהר תשובה בדעתו.[17] אולם, שיטתם זו נדחתה ולא התקבלה בקרב כל הפוסקים.[18] לעומת פוסקי אשכנז ופוסקי טוליטולה, הרי שפוסקי ספרד הצפונית וצפון אפריקה, שעד המאה השש עשרה לא החילו כלל חשש זה, ולא עשו שימוש ברעיון של שמא הרהר תשובה בדעתו, אף לא לגבי האנוסים.[19] מאידך, בקרב פוסקי אשכנז ואף בקרב פוסקי איטליה בתקופה זו, נהגה השיטה הלכה למעשה.[20]

במאה השש עשרה ממשיכים פוסקי אשכנז בהחלת החשש שמא הרהר תשובה בדעתו, כפי שהתקבל עד תקופתם וקבלו בגינו עדים פסולים.[21] מאידך גיסא, בקרב פוסקי איטליה בתקופה זו אנו עדים למגמת צמצום בהחלת הכלל והחלתו לגבי אנוסים בלבד.[22] בתקופה

16 מגמת ההרחבה מצויה, כאמור, בעיקר בקרב פוסקי אשכנז. אפשר שהסיבה לכך, היא מגמת החזרה בתשובה שהיתה נפוצה מאד באזור זה. לכן הדעת נותנת שאפשר ופוסקי אשכנז החילו את הרעיון של שמא הרהר תשובה בדעתו והכשירו גם עבריינים למפרע, כחלק מנסיונם לעודד חזרה בתשובה. על החזרה בתשובה ומקומה בחיי החברה באשכנז בתקופה זו, ראה: ידידיה דינרי, חכמי אשכנז בשלהי ימי הביניים (ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ד) עמ' 39-58; יצחק אלבוים, תשובת הלב וקבלת יסורים – עיונים בשיטות התשובה של חכמי אשכנז ופולין 1348–1648 (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ג) עמ' 11–30.

17 תשובת פוסקי טוליטולה מובאת בספר תשובותיו של ר' יהודה בר' אשר, ראה: שו"ת זכרון יהודה (לעיל הערה 13), סי' פב, דף לו ע"א-דף לח ע"א, דף לז ע"ב. תשובה זו אף הובאה בחלקה בבית יוסף, אה"ע, סי' מב, ד"ה: „מצאתי כתוב" על נפקויות משפטיות – הלכתיות וחברתיות נוספות העולות מתשובה זו, ראה: Joseph Faur, "Anti-Maimonidean Demons," *Review of Rabbinic Judaism* 6 (2003) 3–52, see esp. 36–40.

18 על דחיה זו של שיטת פוסקי טוליטולה בקרב שאר הפוסקים מעיד במפורש ר' ישראל משה חזן באחת מתשובותיו שבה התייחס לתשובת חכמי טוליטולה הנזכרת: „כלל העולה דלא נשאר להרב ערוך השלחן יסוד לסמוך השכלת ידיו שהשכילם להחמיר כ"א [כי אם] סברת חכמי טוליטולה דדחויה מאת כל הפוסקים וגם חכמי אשבילא דחאוה באמת הבנין, וגם מרן הק' [הקדוש] היתה תשו' זו בידו ולא זכר ממנה כ"א מה שהוא לענין דינא, וכל השאר העלים עיניו הזכות ממנה ואיך א"כ..." (ההדגשה שלי – י. ש. מעתה ואילך כל ההדגשות שלי אלא אם כן יצויין אחרת). את התשובה ראה: שו"ת כרך של רומי (ברוקלין: Goldberg Brothers and Copy Corner Publishers, תשנ"א) סי' כד, דף צה ע"א-דף קט ע"ג, דף קה ע"ג.

19 ראה למשל: ר' יצחק בר ששת, שו"ת הריב"ש (ירושלים: מכון אור המזרח, מכון ירושלים, תשנ"ג) ח"א, סי' ו, דף ו ע"א-דף ח ע"ב; ר' שמעון בן צמח דוראן, שו"ת התשב"ץ (ירושלים: מקום בלתי נודע, תשכ"ד) ח"ג, סי' מז, דף יא ע"ג-דף יב ע"ב; ר' צמח בן שלמה דוראן, שו"ת יכין ובועז (ירושלים: מכון הכתב, תשנ"ה) ח"ב, סי' יט, עמ' 63-64.

20 על החלת השיטה בקרב פוסקי איטליה, ראה: ר' יהודה מינץ, שו"ת מהר"י מינץ, סי' יא, בתוך: שו"ת מהר"י מינץ ומהר"ם מפאדובה (ירושלים: מקום בלתי נודע, תשכ"ג) דף יט ע"א-ע"ב, ע"א; ר' יוסף קולון, שו"ת מהרי"ק (השלם) (ירושלים: מקום בלתי נודע, תשמ"ה) שורש פה, דף קסד ע"א-ד"ב.

21 ראה: הגהת הרמ"א על השו"ע, אה"ע, סי' מב סע' ה.

22 ר' משה מפאדובה, שו"ת מהר"ם מפאדובה, סי' לז, בתוך: שו"ת מהר"י מינץ ומהר"ם מפאדובה, שם, דף עב ע"א-דף ע"ג ע"ב. יש לציין, כי פוסקי איטליה הספרדים המשיכו בגישה כפי שנתקבלה עד עתה בקהילות ספרד. כך עולה מפסק ביטול קידושין שנתנו פוסקי הקהילה הספרדית באיטליה, ראה: י' בוקסנבוים, עורך, שו"ת מתנות באדם (תל אביב: אוניברסיטת תל אביב, תשמ"ג) סי' קל-קלב, עמ' 202-208. וכן ראה: שם, סי' קסז, עמ' 236-241. את עובדות המקרה, ראה: שם, עמ' 32-33.

## קבלת העד מטעם שמא הרהר תשובה בדעתו

אחד הניסיונות שנעשו על ידי הפוסקים בכדי לקבל את עדי הקידושין, שנפסלו מחמת עבירה, היה על ידי העלאת הטענה שמא העד הרהר תשובה בדעתו. שימוש ברעיון זה כבר מצוי בתלמוד הבבלי.[11] הגמרא אומרת, שאם אדם קידש אישה והתנה זאת באומרו: „על מנת שאני צדיק," אזי „אפילו רשע גמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו."[12]

השימוש בספק שמא הרהר תשובה בדעתו, הורחב לראשונה על ידי פוסקי אשכנז במחצית הראשונה של המאה השתים עשרה, והוחל אף על עדי קידושין פסולים.[13] על ידי השימוש בספק זה, קבלו הפוסקים את עדותם של עדי הקידושין, שבעת הקידושין היו פסולים לעדות מחמת עבירה מדאורייתא.[14] אפשר שמטרת הרחבת השימוש ברעיון זה והחלתו גם על עדי קידושין פסולים נעשתה בתחילה כדי להכשיר את קידושיהם של האנוסים בלבד.[15]

11 כך למשל, מסופר על שכניו הבריונים של ר' זירא, שאותם ניסה להחזיר בתשובה. כשנפטר ר' זירא, הרהרו בליבם אותם בריונים מי יבקש עליהם רחמים עתה. בכך, ראו בהם כמי שעשו תשובה. ראה: סנהדרין, דף לז ע"א. כך גם, עשיית תשובה על ידי הרהור תשובה בדעתו של החוטא מיוחדת אף לגויים שפשעו. כך מצאנו בעניינו של נבוזראדן, שהרג תשעים וארבעה ריבוא מאנשי ירושלים. ראה: שם, דף צו ע"ב; גיטין, דף נז ע"ב. על חשיבותה של החזרה בתשובה בשיקומו של העבריין והשתלבותו מחדש בחברה, במקורות המשפט העברי והישראלי, ראה: ש"י אדמוני, שיקום עבריינים על פי ספרות השו"ת (עבודת מוסמך; רמת-גן: אוניברסיטת בר אילן, תשמ"ח) עמ' 21–55; נחום רקובר, מעמדו של עבריין שריצה את עונשו, סדרת מחקים וסקירות במשפט העברי (הוצאת משרד המשפטים) (חוברת ה; ירושלים, תש"ל); שניאור זלמן פלר, „הרהביליטיזציה – מוסד משפטי מחוייב המציאות," משפטים א (תשכ"ח) עמ' 19–66.

12 קידושין, דף מט ע"ב. יוער, כי אין בכוונתנו במאמר זה לנתח את הסוגיות התלמודיות עצמן, מבחינת התהוותן, מבחינה טכסטואלית וכו'. יש לקבל את הסוגיה במובנה המשפטי-הלכתי. על ניתוח מחקרי-תלמודי של הסוגיה, ראה: שיבר, קידושין, עמ' 253–255.

13 הרחבה זו מצויה כבר באחת מתשובותיו של רש"י. המשיב נדרש לתוקפם של קידושי אנוסים שנערכו בפני עדים שבעת הקידושין היו עדיין באונסם. אלא שלאחר הקידושין הם חזרו בתשובה. המשיב הכשיר את הקידושין והצריך את האישה בגט. התשובה מובאת בספר תשובותיו של ר' חיים בנו של ר' חיים יצחק בעל „האור זרוע." שם מעיד המשיב שהתשובה היתה מצויה בקבצי אביו. ראה: שו"ת מהר"ח אור זרוע (ירושלים: דפוס מונזון, תש"ך) סי' מה, דף יג ע"ד. יוער, שתשובה זו מובאת גם בספר תשובותיו של ר' יהודה בר' אשר. שם מעיד המשיב, שמצא את התשובה בכתב יד, ראה: שו"ת זכרון יהודה (ברלין: דפוס פרידלענדער, תר"ו) דף נב ע"ב, ד"ה: „תשובת רש"י ז"ל." בין שתי התשובות אמנם קיימים שינויי נוסח, ברם, שינויים אלו אינם מהותיים ואין בהם כדי לשנות מנפקותה משפטית – הלכתית והחברתית. והשווה לשיטת הרמב"ם בעניין זה: רמב"ם, אישות, פ"ח ה"ח-ה"ט. וכן ראה: תשובות הרמב"ם, בעריכת י' בלאו (ירושלים: ראובן מס, תשמ"ו) ח"ב, סי' רסד. דומה שפסיקתו זו של הרמב"ם בעניין זה, היא שהיוותה את הבסיס לפסיקתו של רבינו ירוחם בשם היש אומרים שמי שהוא רשע לבריות וקידש אישה על מנת שהוא צדיק, שאינה מקודשת, ראה: ספר תולדות אדם וחוה, קושטא, רע"ו, נתיב כב, ח"ד, דף ריא ע"א. על משמעויות נוספות בדבר חזרה בתשובה של רשעים הנלמדים משיטת הרמב"ם, ראה: יוסף פאור, עיונים במשנה תורה להרמב"ם (ירושלים: ראובן מס, תשל"ח) עמ' 345, הערה 25.

14 יוער, כי שיטת פוסקי אשכנז בהחלת השימוש ברעיון של שמא הרהר תשובה בדעתו, היתה רחבה יותר מהגמגה שהיתה בקרב פוסקי ספרד. יש לציין, כי בהרחבה זו, שינו פוסקי אשכנז את כללי החלת הרעיון כפי שאלה נלמדו ונקבעו על ידי המודל התלמודי. סביר להניח, ששינוי הכללים שנקבעו בתקופת התלמוד נבע מהצורך להתאים את החלת המודל לאור תנאי החיים, והצרכים החברתיים שנהגו בתקופתם. על דרכם זו של פוסקי אשכנז הראשונים, ראה: חיים מנחם לויטס, ההלכה יסודה והשתלשלותה (ירושלים: ראובן מס, תש"ן) עמ' 96–99.

15 על עמדת רש"י ופוסקי דורו בבעיית האנוסים, ראה: אברהם גרוסמן, חכמי צרפת הראשונים (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ה) עמ' 151–155. וכן ראה במקורות הרבים המנויים שם.

כאן המקום לציין, כי עיקרו של מאמר זה הנו מנקודת המשפט העברי בישראל, כפי שהוא נוהג הלכה למעשה, בבתי הדין הרבניים. אולם, יש לזכור, כי בחוץ לארץ יש גם גישות שונות. כך למשל, יש הסוברים כי יהודי המחלל שבת, אינו נפסל בשל כך לעדות.

## הצגת הבעיה

כאמור, במשפט העברי דרישה מהותית היא שהקידושין יערכו בפני שני עדים כשרים. פגם בכשרות העדים או אף באחד מהם, יש בו כדי ליצור פגם מהותי הפוגע בכשרותם ובתוקפם של הקידושין.[8] דא עקא, פעמים רבות, מסדרי קידושין בימינו נקלעים למצב בו הם באים לערוך חופה לזוג שאינם שומרי תורה ומצוות, ולא עולה בידם למצוא אדם כשר נוסף מלבדם שישמש כעד שני בקידושין. בלית ברירה הם נאלצים, מכורח מציאות זו, לערוך את הקידושין אף בעדים פסולים. לאור מצב עגום זה, עולה השאלה האם יש דרך לפיה נוכל להכשיר את העדים או את עדותם של הפסולים ובכך להכשיר את תוקפם של הקידושין?

## דרכי פתרון אפשריים

דומה, שמתקופת המשנה ועד ימינו, ניתן להצביע על שלוש דרכים בהם קבלו הפוסקים השונים בתפוצות השונות, את עדותם של הפסולים:[9] 1. קבלת העד על סמך הטענה שמא הרהר תשובה בדעתו; 2. קבלת העד מטעם „תינוק שנשבה"; 3. קבלת העדות במקום שלא שכיחים עדים כשרים.

עיקר מטרתו של מאמר זה הוא לבחון את הדרך השלישית המוצעת. אולם, על מנת להציג תמונה שלמה בפני הקורא, מן הראוי אף להציג את עקרונותיהן של שתי הדרכים הראשונות המוצעות.[10]

---

האזרחיים במדינת ישראל בעניין זה, ראה: ע"א 191/51, סקורניק נ' סקורניק, פ"ד יח 141; בג"צ 143/62, פונק שלזינגר נ' שר הפנים, פ"ד יז 225; בג"צ 51/80, כהן נ' בה"ד הרבני, פ"ד לה (2) 8; ע"א 566/81, שמואל נ' שמואל, פ"ד יז 225; תמ"א 2/85, קליידמן נ' קליידמן, פ"מ תשמ"ז (ב) 377. על הסערה הציבורית שקמה בעקבות פרשת פונק שלזינגר, ראה: ש' סאמט, „תהפוכות בנישואין וגירושין בישראל," ספר השנה של העיתונאים כב (תשכ"ג) עמ' 154–158.

8 במהלך השנים חל שינוי במועד הקידושין. בעתים קדומות היה נהוג בקרב עמינו, להעמיד את ברית הנישואין על ידי שני מעשים הבאים בזה אחר זה: אירוסין ונישואין. בשלב האירוסין היו נחתמים ונקבעים ההסכמים בין הצדדים. שלב זה היה נגמר על ידי מעשי קידושי האישה, ומכאן גם השם קידושין. הנישואין היו נערכים לאחר זמן מה, ובשלב זה היתה מובאת הכלה לבית החתן. כיום שני השלבים נערכים יחדיו בעת החופה. סקירה היסטורית בנושא זה, ראה: אשר גולאק, יסודי המשפט העברי (ב חלקים; תל אביב: דביר, תשל"ז) ח"ג, עמ' 13–22; זאב פלק, דיני נישואין (ירושלים: מישרים, תשמ"ג) עמ' 123–126; Ze'ev Falk, "Engagement and Marriage in Ancient Hebrew Law," *Congress of Jewish Studies* (1961) Sect. Jew. Law. pp. 12.1–12.3; שרשבסקי, דיני משפחה, עמ' 14–94; אלחנן ארווין שפטלוביץ, משפט המשפחה והירושה היהודי ושימושו בארץ ישראל (תל אביב: ש. בורסי, תש"א) עמ' 23–24; יקותיאל יעקב נויבואר, תולדות דיני הנישואין במקרא ובתלמוד (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ד) עמ' 132–136; Jacob Lauterbach, "K'iddushin," *JE* 7:485–87; M. Grunwald, "Marriage ceremonies," *JE* 8:340–47.

9 יש להבחין בין שלוש הדרכים שלהלן. בעוד ששתי הדרכים הראשונות יעילות רק להכשרת פסולי עדות מחמת עבירה, הרי שהדרך השלישית יעילה להכשרת פסולי עדות מחמת עבירה וגם מחמת קירבה.

10 דיון נרחב בדבר שתי הדרכים הראשונות המוצעות, התהוותם והשתלשלותן, ראה: שיבר, קידושין, עמ' 253–292.

העדות הקונסטיטוטיבית. יוצא אפוא, שכל ליקוי בכשרותם של עדי הקידושין מהווה פגיעה מהותית אינהרנטית היוצרת חשש לתוקפם של הקידושין.[4]

שאלות רבות מסוג זה התעוררו במהלך ההיסטוריה היהודית ובמיוחד בתקופות בהם סבל עמינו מרדיפות וגירושים. כך למשל, במקרים רבים התעוררה שאלת תוקפם של קידושין של נשים שברחו מארץ מולדתן ונישאו במקום מושבם החדש. ברם, התברר שהן היו נשואות כבר בעבר אלא שקידושיהן נערכו בפני עדים פסולים.[5]

דומה, שכיום עם גבור העליה בכלל וממדינות חבר העמים בפרט, שאלות מעין אלו הפכו לאקטואליות והפוסקים השונים נאלצים לדון בהם כבעניין שבשיגרה. דוגמא מאוד נפוצה בימינו היא כאשר זוג עולים בא לבקש אישור יהדות לצורך נישואין ומתברר שהאישה כבר היתה נשואה לפלוני בחוץ לארץ, והתגרשה ממנו בגירושין אזרחיים. דא עקא, מהבירור בבית הדין עולה שנישואיה האזרחיים לראשון היו מלווים בחופה וקידושין ואחד העדים פסול היה לעדות.[6] כך גם, במאתיים השנים האחרונות הולכת ומתעצמת השאלה בדבר תוקפם של נישואין אזרחיים.[7]

4 עוד על ההבדלים בסוגי העדויות במשפט העברי, ראה: אליקים גאצל אלינסון, נישואין שלא כדת משה וישראל (תל-אביב: דביר, תשל"ו) עמ' 154-169; בנימין אדלר, הנישואין כהלכתם (ב חלקים; ירושלים: מסורה, תשמ"ד) ח"א, עמ' רלה-רלו; חיים שלמה חפץ, „מקומה של עדות במשפט העברי," דיני ישראל ט (תשל"ח-תש"ם) עמ' נא-פג. על התייחסותו של בית המשפט האזרחי במדינת ישראל לעדות קונסטיטוטיבית, ראה: משה זילברג, המעמד האישי בישראל (ירושלים: אקדמון, תשכ"ה) עמ' 214-216; בן ציון שרשבסקי, דיני משפחה (מהדורה רביעית; ירושלים: ראובן מס, תשנ"ג) עמ' 36-37; בג"צ 292/60, נחמן קוגן נ' בית הדין הרבני האזורי באר שבע, פ"ד יד 2393, 2394.

5 על נושא זה בהרחבה ראה את שכתבתי במקום אחר: שיבר, קידושין, עמ' 253-295.

6 פעמים רבות מגיעים לבית הדין מקרים מסובכים יותר. כך למשל, המקרה של אישה שנישאה בשנית על סמך אותם גירושין אזרחיים ונולדו לה ילדים מהבעל השני ועלה חשש ביחס למעמדם. על בעיה זו, ראה: בנימין רבינוביץ-תאומים, „פסולי עדות בקידושין," נועם ה (תשכ"ב) עמ' רנ-רפ; ח"י רבינוביץ, „תוקפם של נישואין בעד כשר ועד פסול," שורת הדין א (תשנ"ד) עמ' עה-עח.

7 בכל המקרים הללו עולה גם שאלת מעמדם של הילדים שנולדו לאישה לאחר שנפרדה בטקס אזרחי ונישאה לאחר. כיוון שהנושא של נישואין אזרחיים כה נפוץ כיום, נכתבה עליו ספרות נרחבת. להלן נביא את העיקרים שבהם: אלינסון, נישואין, עמ' 99-196; אברהם חיים פריימן, סדר קידושין ונישואין אחרי חתימת התלמוד (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ה) עמ' שמו-שפד; פנחס שיפמן, מי מפחד מנישואין אזרחיים? (ירושלים: מכון ירושלים לחקר ישראל, תשנ"ה) עמ' 1-40; הנ"ל, „הכרת המדינה בנישואין כדת משה וישראל: סמל שהתרוקן מתוכנו?" בתוך: א' שגיא וד' שוורץ וי"צ שטרן, עכרונים, יהדות פנים וחוץ - דיאלוג בין עולמות (ירושלים: הוצאת מאגנס, תש"ס) עמ' 270-278; זרח ורהפטיג, „היש מקום להנהיג נישואין אזרחיים בישראל," דיני ישראל ח (תשל"ז) עמ' קיט-קלב. סקירה משפטית על התוצאות המשפטיות של נישואין אזרחיים במדינת ישראל, ראה: מנשה שאוה, הדין האישי בישראל (מהדורה רביעית מורחבת; ב חלקים; תל אביב: מסדה, תשנ"ב) ח"א, עמ' 537-547; הנ"ל, „זכויות בן הזוג מנישואין בטלים," דיני ישראל טז (תשנ"א-תשנ"ב) עמ' יט-לז; יששכר מאיר מזוז, „נישואין אזרחיים ותוצאותיהם," שנתון המשפט העברי ג-ד (תשל"ו-תשל"ז) עמ' 233-270; שרשבסקי, דיני משפחה, עמ' 94-110; אבנר חי שאקי, „נישואין אזרחיים בין יהודים שנערכו מחוץ לארץ - עילה למתן היתר נישואין לבעל," הפרקליט כב (תשל"ה) עמ' 15-35; B. Z. Shereschewsky, "Civil Marriage," *EncJud* (1972) 5:595-99; I. Klein, "Civil Marriage," *Responsa and Halakhic Studies* (New York: Ktav, 1975) 1-12; I. Klein, "The Case of Civil Marriage According to Jewish Law," *Proceedings Rabbincal Assembly* 5 (1933-38) 474-86.

על פסיקת בתי הדין הרבניים בישראל בנושאים אלו, ראה: ערעור תש"ך/153, פד"ר ג 369; ערעור תש"ך/90, פד"ר ד 84; ערעור תש"ך/253, פד"ר ד 253; תיק 563/תשכ"ב, פד"ר ה 124; תיק 107/תשכ"ז, פד"ר ו 135; ערעור תשכ"ט/45, פד"ר ח 19; תיק 5804/תש"ם, פד"ר יג 84. על גישת בתי המשפט

קידושין, בהם העדות קונסטיטוטיבית.[2] לעיתים, אחד מהעדים הוא חבר של בן הזוג, שבדרך כלל אינו שומר תורה ומצוות.[3] פעמים, מתברר שהעד קרוב לחתן או לכלה. במקרים רבים אלו מתעוררת השאלה מה תוקפם של קידושין אלו?

בעיה זו נובעת מעצם טיבה של העדות בקידושין. במשפט העברי קיימים שני סוגי עדות: האחד – עדות דקלרטיבית המובאת לבית הדין לשם ראייה, הוכחה או אימות עובדה שנתהוותה. השני – עדות קונסטיטוטיבית (קיום), המהווה חלק אינטגראלי ואינהרנטי מעצם העובדה. עדות זו יוצרת את אותה עובדה ובלעדיה אין לעובדה קיום משפטי עצמאי. העדות בקידושין נמנית על הסוג השני של עדות. לכן, אף אם הצדדים יסכימו ויודו שהיה מעשה קידושין ביניהם, לא יהיה כל תוקף משפטי לעדותם, כיוון שחסרה חוליה מהותית והיא

---

יוער, כי רשימת הכשרים להעיד המנוייה בסעיף, אינה רשימה סגורה, אלא מטרתה להמחיש את הכלל שהכל כשרים לעדות, אף אם הם נגועים בפגמי מהימנות שונים. הסייגים הנזכרים בסעיף 3 ו-4 לפקודה, עניינם בבני זוג או הורים וילדיהם שאינם כשרים להעיד במשפט פלילי בלבד האחד לחובת משנהו, מטעם התביעה. כך גם, אין לכפותם להעיד כנגד מי שמואשם עם אחד מהם בכתב אישום אחד. עוד כשרותם של עדים במשפט הישראלי, ראה: אליהו הרנון, דיני ראיות (מהדורה רביעית; ירושלים: הדפוס האקדמי, תשל"ז) עמ' 60–90; יעקב קדמי, על הראיות (ב חלקים; תל-אביב: דיונון, תשנ"ט) ח"א, עמ' 323–340.

מאידך גיסא, במשפט העברי, רשימת הפסולים לעדות רחבה מאוד. במחקר מקובל לחלק את פסולי העדות במשפט העברי לארבעה סוגים: הפסולים מחמת גופם – אישה, חירש, אילם, סומא ושוטה; הפסולים מחמת רשעות – עוברי עבירה, בזויים, עבדים ונכרים; הפסולים מחמת קירבה – הקרובים מצד האב, הקרובים מצד האם והקרובים מחמת אישות (קשרי נישואין); הפסולים מחמת נגיעה בדבר. ראה: משנה, סנהדרין, פ"ג ה"ג-ה"ד. והשווה: משנה, ראש השנה, פ"א מ"ח. וכן ראה: בבלי, סנהדרין, דף כה ע"ב; שם, דף כז ע"א; ירושלמי, סנהדרין, פ"ג ה"ו, דף כא ע"א; ירושלמי, שביעית, פ"ז ה"ג, דף לז ע"א; רמב"ם, עדות, פ"ט-פי"ד; שו"ע, אה"ע, סי' לג-לה. על השתלשלותם, דרכי התהוותם והסיבות לפסילתם של עדים אלו, ראה: שלום אלבק, הראיות בדיני התלמוד (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ז) עמ' 77–124; הנ"ל, מבוא למשפט עברי בימי התלמוד (רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ט) עמ' 321–325, והשווה: יאיר שיבר, עדות ועדי קיום בקידושין במשפט העברי (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה; רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ג) עמ' 12–57 (להלן: שיבר, קידושין). וכן ראה: שמואל ספראי, "פסולי עדות," מלאת א (תשמ"ג) עמ' 99–106; ישראל שאול, "פסולי עדות בגלל עבירה," ברקאי ב (תשמ"ה) עמ' 91–97; יהודה לוי, "מפת פסולי עדות מטעמי קירבת משפחה," אור תורה כה, חוב' א (תשנ"ה) עמ' קצח-רא; אברהם חפוטא, "בדין פסולי עדות ופסולי קירבה מדבריהם," ביכורים ג (תשכ"ב) עמ' 7–15; שניאור זושא, "בעניין פסולי עדות," הפרדס נו, חוב' א (תשרי תשמ"ב) עמ' 18–19; שמואל אפרים ליונשטם, "עד," אינציקלופדיה מקראית (תשל"ב) כרך ו, עמ' 81–83.

2 דרישה מהותית היא, במשפט העברי, שהקידושין יערכו בפני שני עדים כשרים. להלכה נקבע, כי המקדש בלא עדים אין חוששין לקידושיו, אף על-פי ששני בני הזוג מודים. ראה: בבלי, קידושין, דף סה ע"א; רמב"ם, אישות, פ"ד ה"ו; שו"ע, אה"ע, סי' מב סעיף ב.

3 על התמודדות הפוסקים עם בעיה זו בימנו, ראה: אברהם שלזינגר, "קידושין בעד אחד כשר ועד אחד פסול," דברי משפט א (תשנ"ו) עמ' קמ-קנג; עזרא בצרי, "קידש אישה ונמצאו העדים פסולים," המאסף ד (תשמ"ב) עמ' 343–359; יהודה ליב עפשטיין, "בדין עדי קידושין," כרם שלמה ט, חוב' ד (שבט תשמ"ו) עמ' יד-יז; שמואל אליעזר שטרן, "בדין נמצא אחד מעדי הקידושין קרוב או פסול," זכור לאברהם א (תשנ"ד-תשנ"ה) עמ' שנט-שסז; משה מרדכי טוביאס, "קידושין בעד אחד כשר ואד אחד פסול," אוריתא טו (ניסן תשמ"ו) עמ' קעג-קעה; ישראל גרוסמן, "עד שפסל עצמו לעדות קידושין," דברי משפט ה (תשנ"ט) עמ' צט-קכ; ישראל גליקמן, "בדין נמצא קרוב או פסול בעדי קידושין," נועם יז (תשל"ד) עמ' פד-צה; שלמה זלמן אויערבך, "בדין עדות קידושין," מבקשי תורה ג (תשנ"ה) עמ' נה-נז; יהושע מאמאן, "בדין מקדש בעד אחד," נועם יד (תשנ"ה) עמ' קפ-קצב; אריאל רוזן צבי, דיני המשפחה בישראל – בין קודש לחול (תל אביב: פפירוס, תש"ן) עמ' 273–275.

# קבלת עדים פסולים במשפט העברי ובבית הדין הרבני

יאיר שיבר
אוניברסיטת בר-אילן

## The Status of "Unfit" Witnesses in Jewish Marriage Law

Yair Shiber
*Bar-Ilan University*

This article discusses the concept of "unfit" witnesses in Jewish law in general, and in marriage in particular (*qiddušin*), considering three areas. First, rabbinic literature examines the status of a known sinner suggesting "that he may have entertained thoughts of remorse in his heart." This approach was applied to marriage law in twelfth-century Ashkenaz. It was perhaps necessary for wedding ceremonies performed among forcibly converted Jews (*anusim*) prevented from maintaining halakhic standards. This study notes the historical development of this doctrine and its application to other situations by halakhic authorities. Second, the doctrine of a minor raised in a non-Jewish environment. This minor is not considered a "sinner" if he was raised among non-Jews, and was unaware of his Jewishness. Rabbinic authorities facilitated his return to Judaism. In modern times this doctrine was extended to include Jews who, for reasons of ideology or life-style, did not maintain halakhic standards. Special attention is paid to practice in the United States and in Israel. Third, the study explores the acceptance of "unfit" witnesses in ceremonies where halakhic witnesses are not readily available.

בעיית כשרות העדים הטרידה רבות את פוסקי ההלכה בתפוצות השונות לדורותיהם. בימינו, בעיה זו הפכה לבעיה חריפה ביותר. עדים רבים המופיעים כיום בפני בית הדין בעניינים שונים, כגון: קביעת המוות, אישורי גירושין וחליצה, ייחוס הוולד, אישור נישואין כדת, תעודת רווקות וכיו״ב, הינם עדים פסולים.[1] בעלי הדין זקוקים לעדותם של אלו כי אין להם עדים כשרים בהישג ידם, או אף הם אינם יודעים מיהו עד כשר. המצב חמור יותר בענייני

1 יש להבחין בין עדים פסולים על-פי הכללים הנהוגים במשפט הישראלי לבין עדים פסולים על-פי הכללים הנהוגים במשפט העברי. כשרות העדים במשפט הישראלי מוסדר בפקודת הראיות [נוסח חדש], תשל״א – 1971, סעיפים 1-6 (ס״ח תשל״א, 124). סעיף 2 לפקודה קובע את הכלל לפיו הכל כשרים להעיד, אלא אם כן נאמר במפורש אחרת, אם בחוק ואם בפסיקה:

> הכל כשרים להעיד בכל משפט, בכפוף לאמור בסעיפים 3 ו-4, ואין אדם פסול להעיד מפני שהוא בעל דין בתובענה אזרחית, או מתלונן או נאשם במשפט פלילי, או מפני שהוא מעבידו, עובדו, בן זוגו או קרובו של התובע, המתלונן, הנתבע או הנאשם, או מפני שהורשע או נושא עונש על עבירה.

להתאים את ההלכה לנסיבות חיים משתנות. מכאן ואילך הפכה ספרות האמוראים מדגם פסול לתקדים הכרחי ביסודה כל ריפורמה.[56]

השקפותיו של גייגר בשאלת „פשוטה של משנה" הפכו במרוצת הזמן לנחלת הכלל בבית מדרשה של „חכמת ישראל." בשנת 1858, שנים רבות לאחר ששככה הסערה, יכול היה גייגר לספר בהנאה על המוצאות אותו בעת שהופיע חיבורו על המשנה, ועל ההתנגדות העזה שעוררה השקפתו בעניין „פשוטה של משנה." גייגר ציין בגאווה, כי למרות העוינות המרובה בה נתקל חיבורו בראשונה, הפכה עמדתו לרווחת בין הלומדים, שאף לא חשים בצורך לעגן את השקפתם בנושא:

> So starken Widerspruch diese Behauptung Anfangs fand, so ist sie dennoch nach verlauf einer ganz kurzen Zeit zum Gemeingute aller Männer der Wissenschaft geworden, und gerade die, welche zuerst so hestig und laut ihren Unwillen dagegen kund gegebenwenden diesen kritischen Grundsatz nunmehr in vollster Ausdehnung und ohne Weiteres als einen sich von selbst verstehenden an.[57]

לניצחון מתוק מזה לא יכול היה גייגר לייחל.

56 ועיין גם יצחק שורש במאמרו הנזכר, עמ' 371, המציין להתמתנות בתפיסת ההיסטוריה של ההלכה שחלה אצל גייגר: „התעניינותו המרכזית – לרדת לחקר טבעה הפרשני של החשיבה התלמודית, תחילה במונחים שליליים לגמרי ולאחר מכן במונחים יותר חיוביים – מקורה במשנה שריתקה אותו בצעירותו, ודחפה אותו בשלָב מוקדם להתחיל לכתוב ביאור בעברית, במטרה לפרש את הטקסט המשנאי במנותק מהפרשנות שניתנה לו מאחור יותר בתלמוד..."

57 ראה: Abraham Geiger, "Talmudische Grammatik und Lexikographie," *Zeitschrift der morgenländischen Geselschaft* 12 (1858) 359. נראה שאפילו יריבו גרץ צידד בפרשנות מקורית למשנה, עיין: גרץ, דברי ימי ישראל, חלק ח, עמ' 45 ואילך, המתאר את פירושו של ר' יום טוב הלר למשנה („תוספות יום טוב"), ואת מנהגו לסטות מפירוש הגמרא בכגון אין לכך השלכות הלכתיות.

ומכאן למימד האידיאולוגי: איזה תפקיד נועד חיבורו של גייגר למלא במסגרת מאבקו לריפורמה בהלכה? חוקרים בודדים בלבד נזקקו לחיבורו של גייגר בעניין המשנה, ולבירור ההשקפה האידיאולוגית העולה מתוכו. היו ביניהם שסברו, כי בהשראת עמדות ראדיקליות שנשמעו באותן שנים, צידד גייגר בספרו זה בשיבה ליהדות מקורית אותנטית, תוך התרסה בספרות הרבנית והצגתה כמנוונת. לדבריהם סבר גייגר, כי ניגוח הספרות הרבנית הוא תנאי הכרחי להצדקת רפורמות כלשהן בהלכה. ברוח זו תיאר י' שורש את חיבורו של גייגר:

> עבודתו של גייגר לא היתה בדיוק נטולת מעורבות רגשית. מאז התקפתו הראשונה על המיתודה הפרשנית של הירש, עסק גייגר במחקר ביקורתי על ההיסטוריה של הפרשנות הרבנית, מתוך כוונה לשמוט את הקרקע הפרשנית מתחת למערכת המשפטית, שאותה ראה כזרה לתמציתה של היהדות.[53]

חוקרים אחרים תיארו את השקפתו של גייגר בספרו הנזכר באורח שונה לחלוטין, כשלטענתם לא בא לשלול את הספרות הרבנית אלא דווקא לתארה כדינמית ומתפתחת. מדבריהם עלה, כי מגמתו של גייגר היתה להפוך את הספרות הרבנית כתקדים היסטורי לתיקונים הנחוצים גם בהווה. בנימה זו נקט מ' מאיר:

> בשנת 1845, פירסם ספר לימוד ומקראה למשנה, אשר הציג בבירור, אמנם בלבוש פילולוגי, את המימד ההתפתחותי היסטורי שבהלכה.[54]

עיון בכתביו של גייגר מלמד, כי עמדתו בשאלת הפרשנות למשנה עברה תהפוכות במרוצת השנים ובהשראת הנסיבות. בראשית דרכו גילה גייגר איבה הולכת וגוברת לפרשנות התלמודית למשנה. רמזים הססניים אודות סטיה בלתי מודעת של התלמוד מפשוטה של המשנה הפכו עד מהרה להאשמה נוקבת של התלמוד, שניוון וסירס את ההלכה התנאית. אכן, עמדה מיליטנטית זו, שנחשפה גם בחיבורו על המשנה, נתחלפה כעבור שנים ספורות בגישה מתונה, הבוקעת מכתביו המאוחרים.[55] אם בשל התקפות יריביו, ואם כתוצאה מעיון מחודש בנושא, בחר גייגר להטעים מעתה את גמישותו וחיוניותו של התלמוד, שניאות

53 יצחק שורש, „אידיאולוגיה והיסטוריה בתקופת האמנציפיה," בתוך: שורש, הפניה לעבר ביהדות המודרנית, 334. ועיין גם: שורש, „המחקר בשירות הרפורמה," שם, 375. ועיין גם ראובן מיכאל, „מבוא," בתוך: צבי גרץ, ההיסטוריון של העם היהודי (ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ג) 33–34.

54 Meyer, *Response to Modernity*, 92. ועיין, גם: מיכאל מאיר, עורך, אברהם גייגר: מבחר כתביו על התיקונים בדת (ירושלים: מרכז זלמן שזר ומרכז דינור, תש"ם) בהקדמה, ה–ט: „מטרתו העיקרית של גייגר בחקירת העבר לא היתה איפוא לערוך מחקר לשמו, כי אם להיזקק למחקר ההיסטורי כדי לבקש סימוכין לנסיונותיו ולמצוא קני מידה לריפורמה ביהדות, סבור היה, כי מעולם לא היתה היהדות דת שקפאה על שמריה אלא דת שהתפתחה במהלך הדורות"; וכן: Michael A. Meyer, "Jewish Religious Reform and Wissenschaft des Judentums: The Positions of Zunz, Geiger, and Frankel," *LBIYB* 16 (1971) 19–41. עיין גם: יוסף קלוזנר, (הקדמה), אברהם גייגר, המקרא ותרגומיו, יא, בנוגע למגמתו של גייגר בכתב העת שלו: „המדע צריך לשמש ראיה והוכחה שמותר ואפשר לעשות תיקונים ביהדות מפני שהיהדות היא בעצם מהותה דת של התפתחות השתנות והתחדשות."

55 על התמתנות מקבילה שהפגין גייגר בספרו המקרא ותרגומיו, הנוגע לדרשות חז"ל למקרא, עמדו חוקרים רבים. עיין: Harris, *How Do We Know This?* 189; Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, 80, ובעיקר: Ken Koltun-Fromm, *Abraham Geiger's Liberal Judaism: Personal Meaning and Religious Authority* (Bloomington: Indiana Univ. Press, 2006) 40–63. בחיבור האחרון הודגש עיסוקו של גייגר בכיתות השונות (הצדוקים, הפרושים, והקראים), כסולל את דרכו גם בהבנת תפקידן של דרשות המקרא.

## סיכום

משעקבנו אחר פרשת ספרו של גייגר על המשנה והפולמוס שעוררה, אפשר שניטיב להבין מה היתה תרומתו של גייגר למחקר המשנה, ואיזה תפקיד נועד חיבורו למלא במסגרת המאבק לרפורמה בהלכה.

נפתח בהיבט המחקרי: נכונות להציע פרשנות מקורית למשנה, המנוגדת לפרשנות התלמודית, התקיימה בספרות הרבנית זמן רב לפני שבא מפעלו של גייגר לעולם. ניצנים לתופעה זו מצויה בחיבורים שונים עוד בימי הביניים, ובעיקר בראשית העת החדשה. אכן, בספרות הרבנית המסורתית לא הוצגה פרשנות אלטרנטיבית זאת כפוגעת במעמדו של התלמוד. על פי רוב הועתקה התיאוריה הרווחת בעולם המקרא, המאפשרת לרבדים שונים של פרשנות להתקיים זה לצד זה, גם ביחס לספרות חז״ל.[51] בדומה למקרא, סברו רבים, גם במשנה יש „פשט״ ו„דרש.״[52] גייגר, במקביל למספר מלומדים אחרים בדורו, נקט בגישה שונה לחלוטין. בכל כתביו שלטה ההנחה, כי למשנה יש פשר אחד ויחיד, וכי התלמוד חטא לפרשנות אותנטית זו, אף שנמצאו לכך הסברים שונים:

א. הנחתם השגויה של האמוראים כי להלכה הרבנית חייב להימצא מקור מקראי.

ב. פערים היסטוריים-תרבותיים-לשוניים הקשו על האמוראים בפיענוח המציאות בה דנה המשנה.

ג. דקדקנות מילולית מופרזת, וחשיבה משפטית מאובנת תוך הדיון בדברי המשנה.

ד. נסיון בלתי מוצדק להשליט הרמוניה בספרות התנאית אף שזו הכילה מגוון רחב של השקפות של חכמים מתקופות ובתי מדרש מגוונים.

ה. עמדות אידיאולוגיות של האמוראים גרמה להם לכופף את דברי המשנה כראות עיניהם.

ו. חתירת האמוראים להתאים את ההלכה לנסיבות חייהם, תוך הצגתה כהמשך למסורת של התנאים.

הצעת פרשנות מקורית למשנה היתה כרוכה בהכרח בפגיעה במעמדו של התלמוד, והציגה את האמוראים באור אפל למדי. אליבא דגייגר לא נצטיירו הראשונים כמלאכים, אלא כבני אנוש שאינם חסינים משגיאות, מזימות, ומניעים הלכתיים מפוקפקים.

51 בעניין זה יש לציין לדבריו הידועים של ר׳ יום טוב ליפמן הלר (1654-1579), בעל ה„תוספות יום טוב,״ בפרושו לנזיר ה, ה: „אף על פי שבגמרא לא פירשו כן, הואיל ולענין דינא לא נפקא ולא מידי הרשות נתונה לפרש. שאין אני רואה הפרש בין פירוש המשנה לפירוש המקרא, שהרשות נתונה לפרש במקראות כאשר עינינו הראות חבורי הפירושים שמימות הגמרא, אלא שצריך שלא יכריע ויפרש שום דין שיהא סותר דעת בעלי הגמרא.״ דבריו של התוספות יום טוב נזכרים כמעט בכל דיון בשאלת „פשוטה של משנה,״ ואף להם מתנגדים רבים.

52 ר׳ מנשה בן יוסף מאיליה (1831-1767), בספרו בינת מקרא (הורדנא: תקע״ח), מעיד כי „שמעתי מפה קדוש הגאון החסיד נ״ע מהר״ר אליה מוילנא זללה״ה, שהרבה להסביר טעותי הסוברים שהדרש יפרש פשט הכתוב... והוסיף עוד אומץ, שאף במשנה יש פשט ודרש והביא דוגמא לזה....״ למסורת זו אודות הגר״א הדים נוספים, ואין כאן מקומם. עיין גם: חנן גפני, „פשט ודרש במשנה: לגלגוליה של מסורת מבית מדרשו של הגר״א,״ סידרא כב (2007) 5-19.

גייגר לא הסתפק בהצגת משנתו התיאורית. אחר שתיאר את עיקרי שיטתו, פנה לדון באופן ממוקד בבקורתו של גרץ. בה בשעה שעמל להסיר כל שמץ מגמתיות מפירושיו שלו למשנה, טען כי הבקורת ה„מדעית" של גרץ נגועה באידיאולוגיה שמרנית. גם שיקולים אישיים ייחס גייגר לגרץ, כמו הכפשת שמו של גייגר או האדרת ידענותו ובקיאותו של גרץ.

מורת רוח מיוחדת עוררה אצלו ההאשמה של גרץ, כי לא ייחס חשיבות מספקת למקבילות תנאיות למשנה, וכי אלו נידונו בחיבורו לגניזה בכפיפה אחת עם דברי האמוראים. גייגר ציין בכעס, כי לא נתעלמה ממנו האבחנה שבין מסורות תנאיות לאמוראיות, אך בה בעת קבע, כי לא חייבת לשרור הרמוניה בין מקורות תנאיים שונים. בתלמוד אכן קיימת נטיה להציג את הספרות התנאית כיצירה הרמונית, דא עקא, אף נטיה זו הוליכה לסטיה מ„פשוטה של משנה."[48] גם טענתו של גרץ, כי לא ציין לתקדימים לכמה מפירושיו כבר בירושלמי, נראתה לו לגייגר מופרכת. גייגר הוסיף ותמה: האם יש בציון לדברי הירושלמי כדי לחפות על דרכי פרשנות עקלקלות של הבבלי?[49]

תשובתו של גייגר נסתיימה בתרועת ניצחון.[50] משוכנע היה כי די בחשיפת נקודות התורפה בביקורתו של גרץ כדי להוכיח קבל עם את חפותו. נסיונות ההתגוננות הנלעגים של יריבו רק הגבירו בעיניו את אמונתו בדרכו. מאבקה של האמת בשקר, קרא גייגר, רק יועיל לזיכוך וטיהור האמת ועליית קרנה בעולם.

---

מנוה הרע לנוה היפה, מפני שהנוה היפה בודק." שני התלמודים פירשו, כי לשיטת רשב"ג כל מעבר עשוי לעורר מחלות. הרמב"ם, לעומתם, פירש: „מפני שהיא צריכה להיטפל ולבדוק עצמה כנוה היפה כדי שלא תהא בו קלה וכעורה," היינו: מעבר למקום אוכלוסין איכותי יותר, מאלץ את האשה להתאים עצמה לדפוסים חדשים כדי שלא תבלוט בו לרעה, ולכך אין לכפותו עליה. ועיין גם ביחס לנדה ג, ו–ז, ונזיר ה, ה. גייגר מוסיף, כי במהלך החיבור רמז לפירושים של הרמב"ם למשנה, המתעלמים מדברי התלמוד: עיין מקראה, 4 (לברכות ט, ה), 65 (לברכות א, ה, בעניין „הרי אני כבן שבעים שנה," עיין דברינו בהערה 31 לעיל). במנהגו של הרמב"ם בפירוש המשנה לסטות מדברי התלמוד עסק גייגר כעבור זמן קצר בחיבורו אודות הרמב"ם: Abraham Geiger, *Moses ben Maimon: Studien* (Breslau: A. Gosohorsky, 1850) 23–27, ובהערה 35.

48 עיין: Geiger, "Weitere Proben aus einer conservativen Recension," 21–22, ושם: „רק הגמרא, שהיתה מעוניינת להביא להסכמה בין המשנה והברייתא, דוחקת פעם את המשנה, ופעם את הברייתא, ולכן נולד לעיתים קרובות עיוות של הפשט במשנה." אגב, תיאוריה זו שהעלה גייגר במגמה להסביר את הסטיה של התלמוד מפשט המשנה, תפסה מקום חשוב ביותר במשנתו של אברהם קרוכמל, בנו של נחמן קרוכמל (רנ"ק). עיין: אברהם קרוכמל, „שמואל ירחינאי," החלוץ א (תרי"ב) 78–80; „תולדות ר' יהודה הנשיא," החלוץ ב (תרי"ג) 63–83; „בי נשיאה," החלוץ ג (תרי"ז) 118–140, 132–133; ירושלים הבנויה (לבוב: מ. פ. פורעמבא, 1867) 6–10.

49 עיין: Geiger, "Weitere Proben aus einer conservativen Recension," 41.

50 במענהו הטעים גייגר את הפרדוקסליות המובהקת בהודאתו הנדירה של גרץ בצדקת פירושו בסוגיית „שער ניקנור," היינו, כי השער נושא את שמו של המצביא המובס ולא את של תורם השערים (מדות ב, ג). הסכמה זו הפתיעה את גייגר, שכן המדובר במסורת המעוגנת כבר במשנה עצמה („מפני שנעשה בו נס"). גרץ, שסירב לסטות אפילו מפירושי התלמוד המאוחרים, ניאות במקרה זה להתנער ממסורת עתיקה שחילחלה לתוך דברי המשנה! עיין: Geiger, "Weitere Proben aus einer conservativen Recension," 28. פרדוקס נוסף מצא גייגר בנטייתו של גרץ להגן על פירושים למשנה, שלמעשה נולדו רק על ברכי הראשונים והאחרונים, והעומדים בניגוד לפשט התלמוד. בכגון דא הפך גרץ, שלא מדעתו, לאויבו של התלמוד! בהקשר זה ציין להגנת גרץ על הפירוש המקובל ל„שמחת בית השואבה" (סוכה ה, א–ד); פירוש שלדעת גייגר צמח בתקופת הראשונים. עיין: Geiger, "Weitere Proben aus einer conservativen Recension," 18–20, ושם: „המחבר נעזר בשמרנות המצויה אצלו באורח כה קיצוני, עד שהיכה על פיה של הגמרא (להשתיקה), כדי שיוכל ללכת בעקבות פירוש שקרי של הרבנים המאוחרים."

ההסברים שהציע בעבר לסטיית חכמי התלמוד מ„פשוטה של משנה," הרי שמתגובתו לגרץ בקעה נימה שונה לחלוטין מזו שהשמיע עד כה.

כזכור, במאמריו ובחיבורו הקודמים הדגיש גייגר את חוסר יכולתם של האמוראים לפענח את צפונות המשנה, בשל ריחוק של זמן ומקום, וכן את דפוסי חשיבה הלקויים ששלטו אצלם. במענהו לגרץ טען, לעומת זאת, כי האמוראים כלל לא שאפו להתחקות אחר כוונת קודמיהם התנאים, שהרי אין עניינו של התלמוד בביאור המשנה גרידא. גייגר הסביר, כי הספרות הרבנית נתהוותה שלבים שלבים. כל אימת שנחתם שלב כלשהו, מיד נתקדש בעיני הדורות הבאים, ולא ניתן היה לערער עליו בעתיד. על מנת לתרגם את החוקים שנקבעו בדורות הבאים לנסיבות משתנות, הפכה הפרשנות לאמצעי מתווך, בעזרתו הצליחו לכופף עקרונות קבועים כך שיהלמו מציאות משתנה. כשם שעשו התנאים בדרשותיהם למקרא, כך עשו האמוראים בביאור המשנה. אין להתפלא, איפוא, אם הסוגיא התלמודית עומדת בסתירה גמורה למסר המקורי שנתכוונה המשנה להביע. סוף כל סוף, זו לא נועדה לחשוף את צפונות המשנה, אלא רק להקל על יישומה בהווה.[44]

תיאוריה מחודשת זו על אופיה של הפרשנות התלמודית למשנה סימנה מפנה קיצוני למדי בתפיסת של גייגר את קורות ההלכה בעבר, ואף בישרה צידוק מחודש להנהגת „תיקונים" בעתיד. אם קודם לכן ניזונה תביעתו ל„תיקון" הלכתי מהתרסה כלפי הספרות התלמודית, הרי שעתה נתפסו האמוראים כמודל ליברלי נאור שראוי לאמצו. הדימוי המסואב של תקופת התלמוד, שאפיין כתבים מוקדמים של גייגר השתנה לבלי הכר, וקיבל מכאן ואילך אופי דינמי, חיובי, ורב עוצמה.

מתינותו של גייגר במאמרו זה התבטאה גם בנסיונו לתור אחר תקדימים היסטוריים לפרשנות אלטרניטיבית למשנה.[45] גייגר ציין, כי העדר עיסוק ב„פשוטה של משנה" בחיבורים מימי הביניים איננו מעיד על התנגדות עקרונית שלהם למשימה זו. מגמת מרבית הראשונים והאחרונים היתה פירוש התלמוד או פסיקת ההלכה, כך שאין לתמוה אם לא הרבו להציע פירושים מקוריים למשנה. עם זאת, תקדים לדרכו בפירוש המשנה מצא גייגר בפירוש הרמב"ם,[46] וכן במספר הערות של ר' יום טוב הלר, ב„תוספות יום טוב" שלו. היזדקקותו של גייגר לתקדימים היסטוריים מעידה על המצוקה בה היה נתון, לנוכח התקפותיהם של יריביו לדרך.[47] בפנייתו לסמכותם של חכמי העבר הפגין גייגר הססנות אופיינית לבני דורו, שניסו למצוא עוגן וסעד מסורתי לנועזים שבחידושיהם.

44 אכן, בהמשך המאמר הדגיש גייגר קיומם של פערים הסטוריים ותרבותיים שחצצו בין עולמם של התנאים והאמוראים, ואשר הקשו עליהם בהבנת המשנה. בהקשר זה הבחין בין תלמודה של ארץ ישראל ותלמודה של בבל: הראשון שימר זיקה תרבותית לתקופת התנאים והיטיב לפענח את סתומות המשנה, בעוד שלאחרון נותר רק לגשש באפילה בנסיון להאיר את מחשכי המשנה.

45 גייגר הודה, כי אין להסתמך על התקדים של עיסוק הראשונים ב„פשוטו של מקרא" כשדנים ב„פשוטה של משנה." בעוד שלדבר האל ניתן היה לייחס ריבוי משמעויות, הרי שליצירה האנושית של התנאים ישנה משמעות אחת בלבד. מכאן שהצעת פרשנות חדשה ללשון המקרא איננה פוגעת במעמדה של הפרשנות הקיימת, בעוד שפרשנות אלטרניטיבית למשנה חותרת בהכרח תחת סמכותו של התלמוד.

46 עיין בהערה 31 לעיל, אודות המשנה בברכות א, ה, ובדברי הרמב"ם שצויינו שם.

47 עיין, Geiger, "Über Selbststandige Mischnaherklärung," 27–28, המציין לפירוש הרמב"ם למשנת שבת ז, א: „כלל גדול אמרו בשבת." הבבלי (שבת סח ע"א), והירושלמי (פ"ז ה"א), תרים אחר פשר ההדגשה „גדול." הרמב"ם נוקט בדרך ייחודית משלו: „מפני היות שבת עונש חמור משאר עונשים." גייגר מעיר לדברי המהרש"א בסוגיא בשבת, שתמה: „וזה סותר לכאורה סוגיא דשמעתין." עיין גם ביחס לפירוש הרמב"ם לכתובות יג, י, בשאלת זכותו של הבעל להעתיק את מקום מגורי אשתו: „רשב"ג אומר: אף לא

תגובתו של גרץ נשתרעה על פני עשרות עמודים, והופיעה במשך כחצי שנה. כאמור, לא כל פירושיו של גייגר או העקרונות שטבע באשר לטיב הפרשנות התלמודית למשנה נידונו בבקרתו.[42] מכל מקום, היתה זו ההתייחסות המקיפה אך גם החריפה ביותר לחיבור שהופיע עד לאותה שעה. גייגר, שעד כה התעלם מההשגות על חיבורו, נזעק להשיב מלחמה ליריבו העיקש.

## „על פרשנות עצמאית למשנה"

התגובה המפורטת שערך גייגר בשנת 1845 כמענה לגרץ, מעידה בעליל על ההדים שעורר ספרו, ועל המאבק לו נדרש כדי להגן על עמדותיו. מאמר התגובה הופיע במהלך תקופה ממושכת, ודן בכל אחת מטענותיו של גרץ באריכות מופלגת; לא חמקה מתחת עינו של גייגר ולו הערה אחת. במקביל שטח גייגר את עיקרי משנתו בסוגיית „פשוטה של משנה," בפרק חלוצי שנשא את הכותרת: „Über selbststandige Mischnaherklärung" (על פרשנות עצמאית למשנה).[43]

כצפוי, גייגר לא חזר בו מטענתו כי התלמוד סטה לעיתים קרובות מכוונתה המקורית של המשנה. עם זאת, מרתק להיווכח בתפנית מהותית בגישתו של גייגר בסוגיה הנידונה. לשונו השנונה וסגנונו הבוטא לא יכלו לחפות על ריכוך בולט שחל בעמדותיו של גייגר, שהעתיק מקומו מעמדת התובע (את חכמי התלמוד), לכס הנאשם (מצד חכמי דורו). אפשר שהיתה זו התקפתו הנחרצת של גרץ שגרמה לו לגייגר לשקול מחדש את עמדותיו, אפשר שעוד קודם לכן החלה להבשיל אצלו גישה מתונה יותר. הגם שלא התנער לחלוטין מאותם

---

נסמכים על תקנתו של הלל לא רק כדי להוכיח את הסמכות להנהיג רפורמות בהלכה, אלא גם כדי להקיש מהם על יכולת שינוי של ההלכה היהודית, והתלות שלהם בצרכי השעה ורוח הזמן," עיין גרץ, *Der Orient* 6:775.

42 אגב, גרץ שיער כי גייגר נטל מחכמים שקדמו לו כמה מפירושיו למשנה. עיין, למשל, בזיקה לסוטה ט, ט (*Der Orient* 6:730); פסחים ט, ב (שם, עמ' 794). ואכן, גייגר ממעט להזכיר מחברים וחיבורים של חכמי דורו במקראה שלו. באופן חריג ציין ושלל גייגר פירוש של שי"ר למשנה במעשר שני ה, י-טו, אודות ר' יוחנן ש„ביטל את המעוררים והנוקפים." וראה זה פלא: שי"ר העלה הצעה לפרש את דברי המשנה באורח המנוגד לתלמוד, ודווקא גייגר היה זה שפנה להגן על הפרשנות התלמודית! לדיון במשנה במעשר שני, עיין: שלמה יהודה רפפורט (שי"ר), המגיד יח (תרל"ד) 104 („ובמקום שאין הלכה בידינו שנוכל לפרש את המשנה על דרך אחר"); אברהם גייגר, מקראה, 11; יאקב ברילל, מבוא המשנה (פרנקפורט: נדפס על פי המחבר, תרל"ו) 17-18; אייזיק הירש וייס, דור דור ודורשיו (ה חלקים; ויין: הרצפעלד ובאור, תרל"א-תרנ"א) חלק א, 57; חיים טשרנוביץ (רב צעיר), „דמאי, הצעה היסטורית לתקנות יוחנן כהן גדול שבמשנה," בתוך: Alexander Marx and Salo W. Baron, eds., *Jewish Studies in Memory of George A. Kohut* (New York: The Alexander Kohut Foundation, 1935) Heb. part, 46–58, ושם הערה 47; Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine*, 140–43, ושם הערה 13.

לנוכח ההאשמות הנוקבות של גרץ כנגד גייגר, מפתיעה מעט הסכמתו של גרץ לפירוש של גייגר למדות ב, ג, העוסקת בשערי ניקנור (עיין לעיל). ואמנם, הסכמה זו היתה מוגבלת למדי: גרץ הסכים כי שער ניקנור כונה על שמו של המצביא המובס. ואולם, בהתסמכו על עדויות היסטוריות כפר באפשרות שקרב התנהל בסביבת המקדש. גרץ שיער, כי איבריו של ניקנור נתלו על שער זה לאחר שהובלו לירושלים, ולכך זכה בכינוי „שער ניקנור."

43 למענה של גייגר, עיין: Abraham Geiger, "Wie Man gelehrte Recensionen schreibt," *Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts* VI (1845) 21–24; "Über selbststandige Mischnaherklärung," *Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts* VI (1845) 25–31; "Weitere Proben aus einer conservativen Recension," *Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts* VII (1846) 17–24, 26–28, 38–41; "Letzte Proben einer conservativen Recension," *Der Israelit des neunzehnten Jahrhunderts* VII (1846) 45–49.

חמור ביותר בעיני גרץ היה מנהגו של גייגר להעלים עין ממקבילות תנאיות למשנה (בתוספתא, או במדרשי הלכה). אם ניתן לערער על תקיפותו של הפירוש התלמודי למשנה, בהסתמך על פער תרבותי-היסטורי בין התנאים והאמוראים, הרי שאין להצדיק הזנחה של מקבילות מתקופת התנאים, שעה שמתחבטים בביאור המשנה. דא עקא, לא פעם הציע גייגר פירושים למשנה שאינם הולמים מקבילות בספרות התנאים עצמה.[39] לא פחות הכעיסה את גרץ התעלמותו של גייגר מהתלמוד הירושלמי. לעיתים מזומנות העלה גייגר חלופה פרשנית לזו של אמוראי בבל למשנה, בלא שציין כי זו נזכרה כבר בתלמודם של בני ארץ ישראל. בדרך זו, חרץ גרץ, חתר גייגר להאדיר את שמו כפרשן מקורי של המשנה, תוך שהוסיף לערער את מעמדם של האמוראים.[40]

כמו בבקורתו לספר הלימוד ללשון המשנה, ניסה גרץ אף הפעם לחשוף את מניעיו האידיאולוגיים של המחבר במקראה שלו. גרץ שיער, במידה רבה של צדק, כי הליקויים הרבים שחשף גייגר בפרשנות התלמודית נועדו לתמוך בהתנערותו מתפיסתם ההלכתית הנוקשה של האמוראים מחד, ואת דביקותו במורשת התנאית הקדומה אשר גילתה גמישות הלכתית מרובה, מאידך.[41]

---

דרש רבי יהושע בן הורקנוס" ועל פי מסורת תלמודית, כל היכא דאמרינן „בו ביום" הכוונה ליום מינויו של רבי אלעזר בן עזריה לנשיאות, כאשר „לא היתה הלכה שהיתה תלויה בבית המדרש שלא פירשוה." בחיבורו התנער גייגר ממסורת תלמודית זו מכל וכל. כתגובה לכך מעיר גרץ: „למחבר חשוב להעמיד בספק את המהימנות ההיסטורית של התלמוד, ולא לעיתים נדירות הביע באופן לא בשל, הייתי אומר אפילו ילדותי, ספקנות כלפי ההנחות המעוגנות לגמרי של התלמוד." עיין: גרץ, בקרת למקראה, *Der Orient* 6:729. תביעה דומה העלה גרץ כלפי גייגר בשאלת מוצאו של הלל הזקן, בזיקה למשנה בברכות ח, ה.

39 דוגמא מובהקת לכך מצא גרץ, בקרת למקראה, 664, בביאורו של גייגר למשנה ביומא א, ה, המספרת על הובלתו של הכהן הגדול בערב יום הכיפורים לבית אבטינס והשבעתו שם. כזכור, גייגר חלק על המסורת התלמודית שסברה כי שהותו בבית אבטינס והשבעתו נגעה במעשה הקטורת. ואולם, למסורת זו יש תמיכה מפורשת בתוספתא; האם גם על מהימנותה בא גייגר לערער?! לבקרת נוספת על פירושו של גייגר למשנה זו, עיין: Bernhard Beer, *Der Orient* 6 (1845) 713–14. גרץ שמח ביותר לרגל הופעת בקרת זו, עיין: Graetz, *Tagebuch und Briefe*, 157.

גם בפירושו למשנה בתענית ב, א הפנה גייגר עורף למסורת תנאית. הפרק הראשון של מסכת תענית מתאר בהרחבה כיצד נהגו להתענות בשנות בצורת; תחילה נהגו רק היחידים להתענות, אך עם החרפת הבצורת נגזרו תעניות על כלל הציבור. בפתח הפרק השני מבארת המשנה: „סדר תעניות כיצד?" היינו, מה היו דפוסי התפילה בימי התעניות. משיקולים שונים טען גייגר, כי „סדר" זה נוגע לכל התעניות ולא לסדרה האחרונה והחמורה שבכולם. והנה, טוען גרץ, *Der Orient* 6:728, קביעה זו עומדת בסתירה מפורשת לברייתא; כיצד מהין גייגר להתעלם מזו כל עיקר?!

40 דרך משל: במשנה בברכות ח, ז נחלקו בית שמאי ובית הלל באשר לנוסח הברכה במוצאי שבתות: „בית שמאי אומרים: שברא מאור האש, ובית הלל אומרים: בורא מאורי האש." קיימים שני הבדלים בנוסח הברכה של הבתים: האחד-זמן בריאת האש (ברא/בורא), והשני-מנין המאורות (מאור/מאורי). התלמוד הבבלי מפרנס בפירושו למחלוקת רק אחד מההבדלים: „אמר רב יוסף: בבורא וברא כולי עלמא לא פליגי דברא משמע, כי פליגי במאור ומאורי, דבית שמאי סברי חד נהורא איכא בנורא, ובית הלל סברי נהורי טובא איכא בנורא." על מנת להסביר את שני ההבדלים בנוסח הברכה העדיף גייגר לפרש, כי מחלוקתם נסובה בשאלה, אם אנו מברכים על בריאת עניין האש, בעבר, או לחלופין על השימוש היום-יומי של בני אדם באש, בהווה. והנה, כבר בירושלמי מצינו: „על דעתיהון דבית שמאי אשר ברא פרי הגפן, ועל דעתיהון דבית הלל בורא פרי הגפן? יין מתחדש בכל שנה ושנה, והאש אינו מתחדש בכל שעה." בדברי הירושלמי יש בבואה לפירושו של גייגר למשנה, ומכאן זעמו של גרץ, *Der Orient* 6:775.

41 כך, לדוגמא, עניינו של גייגר במשנה בשביעית י, ג-ד העוסקת בתקנת הפרוזבול (ממנה הסיק גייגר על נכונותם של התנאים הקדמונים להנהיג שינויים בהלכה בנסיבות דוחקות, זאת בניגוד לדורות מאוחרים של האמוראים) לא היה תמים כלל: „הפרוזבול ,משחק' תפקיד חשוב בשאיפות הרפורמה של הזמן החדש;

שמעו אודותיו. לתגובה אוהדת במיוחד זכה גרץ מהחכם זכריה פרנקל, שהפציר בו לשוב ולפרסם מפרי עטו בכתב העת שערך.[35]

עוד קודם שפנה גרץ לדחות בפרוטרוט את פירושיו של גייגר במקראה שלו, יצא גרץ בזעקה מרה כנגד דרכו של המחבר בכללה. אם יש לשבח את יומרתו של גייגר לבצע מחקר מקיף אודות המשנה, הרי שאת אופן ההוצאה לפועל של מפעל זה ראוי לדון ברותחין. במחקר „מדעי" אודות המשנה נדרש טיפול יסודי בשאלות מפתח רבות: מהי מגמת המשנה? מהם מקורותיה? באילו דרכים נערכה? מה יחסה לאוספי הלכות אחרים? והנה, שאלות אלו לא זכו לדיון שיטתי בספרו של גייגר, לכל היותר פזורות בו הערות אקראיות בעניינים אלו.

אך ביותר חרה לו לגרץ יחסו של גייגר לפרשנות התלמודית למשנה, וטענתו כי התלמוד שגה בהבנת המסורות התנאיות שקדמו לו. מתוך מודעות ברורה לפגיעה האנושה שהסב גייגר לדימוי האידיאלי של האמוראים בחברה המסורתית, ובהתחשב במשמעויות המפליגות הכרוכות בהזנחת מורשתם ההלכתית, נחלץ גרץ להגנת הפרשנות התלמודית למשנה.

גרץ סבר, כי המשנה נכתבה כספר לימוד ולא כקודקס משפטי.[36] בתור שכזו הניחה המשנה הכשרה מתאימה של הלומדים, לכך גם נטתה לקיצור, ולא טרחה ליישב סתירות וקשיים בלשונה. המשנה הסתמכה על מסורת פרשנית חיה בבית המדרש, שבכוחה ליישב את מעקשיה. מעתה, כל נסיון לבאר את המשנה בהתעלם ממסורת הפרשנות העשירה שנלוותה לה, נידון מיסודו לכשלון חרוץ. לאחר שתיאר בהרחבה את בתי המדרש השונים שעסקו בביאור המשנה לכל אורך ההיסטוריה, האמוראים, הגאונים, הראשונים, והאחרונים, זעק גרץ:

> והאם באמת כל אותם אנשים שנחשבו כנושאי חותם גאוניות, כל בתי המדרש השונים שהתחלפו בזה אחר זה, החמיצו את פשוטה של המשנה, פירשוה באורח מוטעה, וגזרו מסקנות שגויות; וכך שבשו ועוותו את היהדות?[37]

גרץ לא הסתפק בדברי תוכחה. לאחר הקדמתו החריפה, פנה לדיון מפורט במשניות רבות שנידונו בחיבור, תוך שהוא מנסה לבסס את הפירושים התלמודיים שהוצעו להם. גרץ לא דן במכלול הטעמים שהעלה גייגר כהסבר למחדל של האמוראים בביאור המשנה. תשומת לבו היתה נתונה למשניות הנוגעות לריאליה ההיסטורית. גרץ חזר וטען, כי יש להעניק עליונות לחכמי התלמוד בהכרת המציאות בתקופת המשנה, וכי אין לערער על מהימנות מסורות היסטוריות שתועדו בתלמוד.[38]

35 עיין: Heinrich Graetz, *Tagebuch und Briefe*, ed. Reuven Michael (Tübingen: Mohr Siebeck, 1977) 139, ושם: „Meine Rezension ist Gegenstand der Debatte und flost Respekt vor meiner Intellegenz ein, aber auch auswarts dringt mein Ruhm, und Frankel ... last mich ... auffordern, an seiner Monatschrift mitzuarbeiten." ביומנו סיפר גרץ גם על תגובה חיובית של שניאור זק"ש, וכן דיווח על האהדה בה נתקבל מאמרו בברלין, כפי שנודע לו ממכתב של זליג קאסל.

36 גרץ, בקרת למקראה, *Der Orient* 6:632, ושם: „Sie sich fur kein abgeschlossenes Ganze ausgie, fur keinen unfassenden Gesetzeskodex gelten will ..." על עמדה זו חזר גרץ כעבור מספר שנים, עיין: צבי גרץ, דברי ימי ישראל, תרגום עברי שאול פנחס ראבינאוויץ (ח חלקים; ווראשא: ישראל אלאפין, תרנ"ג) חלק שני, 297, ובהערה שם: „ולא לחתום את התורה שבעל פה או לשום גבול ועצור להתפתחות התורה, לקבוע הלכות גדולות שאין לזוז מהם בא רבי יהודה הנשיא... המשנה הזאת לא נכתבה על ספר כשם שלא נכתבו על ספר קבצי ההלכות או המשניות ששנו בני הדורות הקודמים."

37 גרץ, בקרת למקראה, *Der Orient* 6:631.

38 האשמה ברוח זו שילח גרץ כלפי פירושו של גייגר למשנה בסוטה ו, ה. משנה זו פותחת בלשון „בו ביום

של גייגר בדבר נטיית האמוראים לעקם את המשנה, כך שלא תסתור את השקפתם השמרנית בסוגיית התפתחות ההלכה (כמו בנוגע לתקנת הפרוזבול).[33]

ראוי לציין: לכל אורך החיבור לא רמז גייגר ולו פעם על השלכה מעשית הנגזרת מתוך דבריו. עם זאת, יחסו המנוכר לתלמוד, כמפעל שנכשל במשימתו העיקרית, היינו בביאור המשנה, לא הותיר ספק מהי השקפת המחבר הן בנוגע לחיבור, והן בנוגע להלכה שנגזרה ממנו במרוצת הדורות. לנוכח דפוסי החשיבה הלקויים שזיהה בתלמוד, מובן מאליו היה יחסו המנוכר של גייגר לסמכותו ההלכתית. אין להתפלא, איפוא, כי יריביו השמרניים של גייגר חשו שהגיע העת לגשת לשדה המערכה.

מאמרי הבקרת כנגד ספר הלימוד ללשון המשנה הופיעו עוד בטרם יצא לאור חלקו השני של ספרו של גייגר, המקראה. אפשר שזהו ההסבר למתינות יחסית שנהגו בה המבקרים, שמן הסתם לא שיערו לאן פני המחבר. הבקרת לחלקו השני של החיבור, אף שהיתה מצומצמת בהיקפה, היתה נוקבת בהרבה. מעיני המבקרים לא נסתר המימד האידיאולוגי שנמתח בשולי החיבור כולו.

אם תגובתו של גרץ לספר הלימוד ללשון המשנה נבלעה בין שלל התגובות האחרות להן זכה החיבור, הרי שבקורתו למקראה של גייגר עמדה במוקד הזרקורים.[34] ביומנו מספר גרץ, כי מאמר בקרת זה היסב קורת רוח מרובה בקרב המחנה השמרני, שחש שיש בו משום סתימת גולל על טענותיו של גייגר. המאמר העלה את קרנו של גרץ בעיני חכמים שטרם

„בדבריו הנ״ל ימצאו המפקפקים מקום לפקפק בקבלת חז״ל וביתר מעשי צדיקים שהובאו בש״ס...." רצ״ב אוירבך לא נותר חייב. במענה נמרץ לרי״ד במברגר הגן על עמדתו בנידון, ואף העיר: „...וכיוון שאיכא פלוגתא ואין כאן קבלה אמיתית בפירוש, רשות לפרש כדרכו כיוון שאין כאן הלכה...." לפרשה זו, עיין: שלמה אדלר, „החלפת מכתבים בין הרב י״ד במברגר להרב צ״ב אויערבך בעניין ,הרי אני כבן שבעים שנה,״ המעין יח, ב (תשל״ח) 4-9. לשיטתו של רצ״ב בעניין „פשוטה של משנה,״ עיין גם: ר' צבי בנימין אויערבך, הצופה על דרכי המשנה (פרנקפורט: ה. ל. ברענר, תרכ״א) 29-30, ושם: „אמת שגם הרמב״ם בפירושו למשנה וגם בחיבורו הגדול לפעמים נטה מפירוש הש״ס במקום שאין נפקותא להלכה בפרושו... וממילא לא נתפוס על המחבר (= זכריה פרנקל) בנטותו מדברי הש״ס בפירוש המשנה במקום שאין נפקותא להלכה, ופירוש הש״ס דחוק.״ להתכתבות מרתקת נוספת אודות פירוש התלמוד למשנה הנזכרת בברכות, שניהלו ר' צבי פסח פרנק ור' יהודה אליעזר וולדנברג, עיין: ר' אליעזר וולדנברג, שו״ת ציץ אליעזר (כב חלקים; ירושלים: המחבר, תשמ״א) חלק יד, סימנים ו-ז.

33 המשנה בשביעית י, ג-ד עוסקת בתקנת הפרוזבול, שנועדה לעקוף את ההלכה בעניין שמיטת חובות בשמיטה, מתוך מגמה לעודד מתן הלוואות לנזקקים. חכמי התלמוד כלל לא העלו על דעתם כי חכמים קודמים נהגו בגמישות בדיני התורה, וכי מתוך התחשבות בצרכי זמנם ומקומם ניאותו להקל ביישום ההלכות. מעתה נבוכו: כיצד העז הלל הזקן לעקור הלכה מפורשת בתורה? כמענה הציעו חכמי התלמוד, כי תקנה זו נוסדה רק ל„שמיטה בזמן הזה,״ שעה שדיני השמיטה אינם חלים ממילא אלא מדרבנן (עיין גם רש״י ד״ה בשביעית: „ואע״ג דהלל בבית שני הוה, סבירא ליה לאביי דבבית שני הואיל ולא היה היובל נוהג לא נהגו שמיטין מדאורייתא״ ולעומתו בתוספות, שם: „ולא תיקן הלל פרוזבול לדורו...״). גייגר התקשה לקבל פרשנות זו של התלמוד, שנולדה משיקולים אידיאולוגיים ולא עניינים. לדבריו, השאיפה לייחס את התקנה לתקופה שלאחר החורבן אינה אלא בדותא היסטורית („הם שכחו לחלוטין, שהלל חי לפני חורבן הבית, ושתקופתו שלו עמדה מול עיניו״). כמצדד בתיקונים הלכתיים בימיו, אין פלא שגייגר חש להעמיד משנה זו על דיוקה, עיין: גייגר, מקראה, 4-5; 77-78.

34 לבקורתו של גרץ למקראה, עיין: Graetz, "Kurze Anzeigen," *Der Orient* 6:631–35, 643–49, 660–64, 725–30, 754–59, 771–75, 792–96. לתיאור הבקרת, עיין: יצחק שורש, „אידיאולוגיה והיסטוריה בתקופת האמנצפציה,״ בתוך: שורש, הפניה לעבר ביהדות המודרנית, 334-335.

כל מעשה באורח משפטי ניצבה לו למכשול.[31] בדומה, דקדקנות מופרזת בלשון המשנה עשויה היתה להוליד פרשנויות רחוקות, ואפילו מגוחכות.[32] מרשיעה במיוחד היתה השערתו

---

השער „שער ניקנור" מספרת התוספתא: „מה ניסים נעשו לדלתותיו? אמרו: כשהלך ניקנור להביא דלתות מאלכסנדריה של מצרים, בחזירתו עמד עליו נחשול שבים לטבעו. נטלו אחת ורקוה לים ועדיין לא נח הים מזעפו. בקשו להטיל את חברתה עמד הוא וכרכה, אמר להם: הטילוני עמה, מיד נח הים מזעפו, והיה מצטער על חברתה. כיוון שהגיע לנמל עכו היתה מבצבצת ויוצאה מתחת דופני הספינה." גייגר הטיל ספק במהימנותה של מסורת אגדית זו. בהסתמך על מסורות במגילת תענית ובספרי מכבים הניח כי ניקנור היה מצביע יווני. בעקבות תבוסתו בקרב שהתחולל בקרבת הר הבית, כונה השער הסמוך למקום „שער ניקנור." לפרשת שערי ניקנור, עיין: גייגר, מקראה, 62–63. מחקרים רבים הוקדשו במרוצת השנים לשאלת שערי ניקנור. עיין: יהושע בראנד, „שערי ניקנור (לחקר הארכיאולוגיה התלמודית)," בתוך: ש' אסף, י' אבן שמואל, ור' בנימין, עורכים, מנחה ליהודה: ספר יובל לר' יהודה ליב זלוטניק (ירושלים: בסיוע מוסד הרב קוק וההסתדרות העברית באפריקה הדרומית, תש"י) 5–19; Joshua Schwartz, "Once More on the Nicanor Gates," *HUCA* 62 (1991) 245–81; רומן וילק, „התעללות בגופת ניקנור," סידרא ח (תשנ"ב) 53–58.

31 גייגר התקשה להסתיר את לעגו להלכי רוח אלו. כך, בנוגע למשנה בעבודה זרה ג, ד: „שאל פרוקלוס בן פלוסופוס את רבן גמליאל בעכו שהיה רוחץ במרחץ של אפרודיטי... אמר לו: אין משיבין במרחץ. כשיצא אמר לו..." לדברי גייגר, התלמוד הפריז בחשיבותו של האיסור לדבר ואפילו להרהר בדברי תורה כנגד הערום, עד שנתקשה: כיצד העלה רבן גמליאל על דל שפתיו אף את עצם האיסור לעסוק בדברי תורה בבית המרחץ? לפיכך נאלצו להגיה: „כשיצא אמר לו: אין משיבין במרחץ," בניגוד לפשוטן של דברים. עיין: גייגר, מקראה, 53–54.

הוא הדין ביחס למשנה בסוטה ג, ד–ה, המספרת על האשה הסוטה שנדרשה לשתות את מי המרים: „אינה מספיקה לשתות עד שפניה מוריקות, ועיניה בולטות, והיא מתמלאת גידין, והם אומרים: „הוציאוה, הוציאוה" שלא תטמא העזרה." על פי מסורות שונות לא היתה קדושה יתירה לעזרה. מעתה, תמה הבבלי: „למימרא דמת אסור במחנה לויה, והתניא: טמא מת מותר ליכנס למחנה לויה... אלא אפילו מת עצמו?!" בדוחקו מסביר הבבלי, כי הטעם להוצאת הסוטה מהעזרה נבע מהחשש „שמא תפרוס נידה." פירוש זה נראה בעיני גייגר כמלאכותי וכמשולל כל יסוד. מסתבר יותר, טען, כי הוצאת הסוטה מהעזרה נועדה למעט טומאה באיזור המקדש. עיין: גייגר, מקראה, 35–36, שוב בנימה חריפה: „הפירוש של התלמוד הבבלי הוא מלאכותי, בלשון המעטה...."

32 כך, למשל, בנוגע לאגדה שנקשרה במשנת ברכות א, ה (כהסבר ללשונו של ר' אלעזר בן עזריה „הרי אני כבן שבעים שנה"), לפיה נעשה לו לר' אלעזר בן עזריה נס וכדי לחפות על גילו הצעיר עוטר בשערות שיבה טרם זמנו („ההוא יומא בר תמני סרי שני הוה. איתרחיש ליה ניסא ואהדרו ליה תמני סרי דרי חיוורתא"). אגדה זו נראתה לגייגר, מקראה, 64–66, מוזרה אם לא מגוחכת. אגדה זו סותרת את רוחה של המשנה עצמה, שהרי רבי אלעזר בן עזריה רצה לתאר התקופה הממושכת שנאלץ להמתין עד שזכה למצוא מקור להזכרת יציאת מצרים בלילות. ואכן, מציין גייגר, מהירושלמי (פרק א, הלכה ו, ג ע"ד) נראה, כי ראב"ע היה באותה עת כבן שבעים. גם מהמכילתא דר' ישמעאל (פרשת בא, מסכתא דפסחא, פרשה טז) מתקבל רושם דומה, שכן אותו מטבע לשון מופיע בלשונו של תנא אחר. עניין רב מצא גייגר בדברי בעל היוחסין בנוגע למשנה: „ולי נראה שלא נניח הפשט, והיה יותר מע' שנה." עוד מוסיף גייגר, כי היו מפרשים שניסו לשוות לפירוש זה מימד רציונלי, אף שכרוך היה דבר בהתנערות מסוימת מדברי התלמוד. כך, למשל, נקט הרמב"ם בפירושו למשנה, שסבר כי ראב"ע התמלא שיבה בצעירותו בשל שקדנותו.

ומעניין לעניין באותו עניין: שנים ספורות לאחר הופעת ספרו של גייגר יצא לאור פירוש למשנה של ר' נתן אדלר (1741–1800), משנת רבי נתן (פרנקפורט: י. קאופמאן, תרכ"ב), בצירוף הערות של ר' צבי בינימין אוירבך (1808–1872). בנוגע למשנה הנידונה הפנה ר' נתן אדלר לדברי הירושלמי, ורצ"ב אוירבך הסביר: „יש לתמוה, היאך עלה על דעת הרמב"ם להוציא דבר זה מגדר הנס וליחסו אל הטבע? להכי כתב רבינו ,עיין ירושלמי'... דהירושלמי חולק על הש"ס שלנו... וכשהבין הרמב"ם שאין קבלה אמיתית בפירוש ,הרי אני כבן שבעים שנה' פירש מדעתו פירוש שלישי...." והנה, דבריו של רצ"ב אוירבך עוררו תגובה חריפה מצד הרב יצחק דוב הלוי במברגר, רבה של וורצבורג, ששלח מכתב נזעם: „דשאני הכא כיוון שרבותינו חכמי תלמוד דידן ספרו מעשה שהיה בודאי כך קיבלו איש מפי איש...." בסיום הוסיף:

אף מרבדים תנאיים מאוחרים שנתווספו לגרעין התנאי הקדום במשנה.[30] מקור קלקלה נוסף מוצא גייגר בצורת החשיבה העקלקלה של האמוראים. כך, למשל, שאיפת התלמוד לעגן

---

הבבלי (יומא יט ע"א) מניח, כי הכהן הגדול הועבר לעליית בית אבטינס, מקום משכנם של זקני הכהונה, כדי ללמדו את מעשה חפינת הקטורת. בהתאם מציג התלמוד (שם, יט ע"ב) את השבעת הכהן הגדול כקשורה לפולמוס שהתנהל בין הצדוקים והפרושים בעניין מעשה הקטורת („שלא יתקן מבחוץ ויעשה מבפנים כדרך שהצדוקין עושין"). לבסוף, בהקשר זה נתפרשה שם בכייתם של שני הצדדים („הוא פורש ובוכה שחשדוהו צדוקי, הן פורשין ובוכין... דאמר ריב"ל: כל החושד בכשרים לוקה בגופו"). השערות אלו, חרץ גייגר, בטעות יסודן. בתודעתם של האמוראים בבבל נקשר „בית אבטינס" עם האמור במקום אחר: „אלו הן הממנונין שהיו במקדש: בית אבטינס על מעשה הקטורת" (שקלים ה, א), או „של בית אבטינס לא רצו ללמד על מעשה הקטורת..." (יומא ג, יא), ולכך הניחו שגם איזכורם כאן קשור במעשה הקטורת. ואולם, המעיין בסדרת המשניות הנידונה במסכת יומא יווכח כי הכשרתו של הכהן הגדול נסתיימה קודם לכן, ומן הסתם לא נדרש בשלב זה לימוד מעשה חפינת הקטורת. מתוך נוסח השבועה המצוטט במשנה נראה, כי המשביעים כלל לא היו זקני הכהונה אלא זקני בית דין, וכי השבועה לא עוסקת במעשה הקטורת בפרט, אלא במלאכת יום הכיפורים בכללה. לפיכך, הסיק גייגר, כי הכהן הגדול הובל לבית אבטינס רק משום שהיתה סמוכה ללשכתו של הכהן הגדול. השבועה נעשתה על ידי שלוחי בית הדין ולא על ידי זקני הכהונה, ונסובה אודות מכלול עבודות היום. לבסוף, את בכייתם של שני הצדדים העדיף גייגר לתלות במורא הגדול שהשרה יום הכיפורים, ובאחריות העצומה שהוטלה זה עתה על כתפיו של הכהן הגדול. לפירוש המשנה ביומא, עיין אברהם גייגר, מקראה, עמ' 14–16. לאחרונה דן במשנה זו אברהם וולפיש, „הוראת משנה כטקסט ספרותי," עיונים בחינוך היהודי ח (תשס"ג) עמ' מט–נ, ושם הערה 39.

לדוגמא נוספת: המשנה בתענית ג, ח מספרת על מעשיו של חוני המעגל בשנות בצורת. לדבריה, בעקבות תפילתו של חוני המעגל הרבו הגשמים לרדת, עד שנשקפה סכנה לתושבים: „ירדו כתיקנם, עד שיצאו ישראל מירושלים להר הבית. באו ואמרו לו: כשם שהתפללת עליהם שירדו התפלל שילכו להם. אמר להם צאו וראו אם נמחית אבן הטועין..." מדוע עלו ישראל מירושלים להר הבית בעקבות הגשמים? בירושלמי סברו, כי הציבור חשש להירטב ממימי הגשמים הניתכים ארצה. מעתה הסיק הירושלמי (שם, פ"ג ה"ט): „הדא אמרה הר הבית מקורה היה." פירוש זה נראה זר בעיניו של גייגר: ראשית, האם מסתבר לומר שהר הבית כולו מקורה היה? זאת ועוד, וכי בתיהם של ישראל בירושלים לא היו מקורים אף הם? כאלטרנטיבה לפירוש זה, מציע גייגר, כי חשש של הצפה הוא שהוליך למנוסתם של ישראל להר הבית, זאת בשל מיקומו הטופוגרפי העדיף! לעניינה של משנה זו, עיין: אברהם גייגר, מקראה, עמ' 28–30. אגב, גם למילת „אבן הטועין/תועין" הציע גייגר אלטרנטיבה פרשנית למסורת התלמודית, כשלדבריו, המדובר בתמרור שנועד להנחות את העולים לרגל שנבוכו בדרכם להר הבית.

לבסוף, מפתיע פירושו של גייגר למהותה של „שמחת בית השואבה," הנזכרת במשנת סוכה ה, א–ד. בניגוד לפירוש המקובל, המוצא את טעם השמחה בשאיבת המים הנזכרת בפרק ד שם („ניסוך המים כיצד?..."), גייגר סבר כי מוצאה של השמחה קשור בהארה של ירושלים והמקדש שנהגו בחג („ולא היתה חצר בירושלים שלא היתה מאירה מאור בית השואבה"). פירוש זה ניסה גייגר לעגן באטימולוגיה של מילת „שואבה," שנתקשרה אצלו בהארה. עיין: אברהם גייגר, מקראה, עמ' 22–24, וכן שם בגלוסר, עמ' 131. גייגר העיר לענין זה שנים ספורות קודם לכן, עיין: Abraham Geiger, *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 3 (1837) 417. רבים דנו בשמחת בית השואבה, לפני גייגר ולאחריו, עיין: שמעון ראבידוביץ, עורך, כתבי ר' נחמן קרוכמאל (ברלין: הוצאת עינות, תרפ"ד) עמ' תו; Dukes, *Die Sprache der Mischnah*, 104; שלמה יהודה רפפורט (שי"ר), „שמחת בית השואבה וחנוכה," השחר ד (תרל"ג) 432–434; אברהם בן נחמן קרוכמאל (אב"ן), פירושים והארות לתלמוד הבבלי (למברג: מ' וולף, 1881) 175–177. ובמאה העשרים: שאול ליברמן, „מכילתא דרבי ישמעאל, מהדורת י"ב לויטערבאך," קרית ספר יב (תרצ"ה) 56; יעקב נחום אפשטיין, „ללקסיקון התלמודי," תרביץ א (תר"ץ) 135–136; גרשם שלום, „בית השאובה," תרביץ ב (תרצ"א) 250; מנחם צבי פוקס, „שמחת בית השואבה," תרביץ נה (תשמ"ו) 173–207; יעקב נגן, „שמחת בית השואבה: חגיגת המקדש וחנוכתו השנתית," נטועים ז (תשנ"ט) 75–94.

30 כך בנוגע למשנת מדות ב, ג, המציינת כי „כל השערים שהיו שם נשתנו להיות של זהב חוץ משל ניקנור מפני שנעשה בו נס, ויש אומרים מפני שנחשתן מצהיב." על טיבו של נס זה, אשר בזכותו גם כונה

אף הרחיב במונחי יסוד בתולדות ההלכה (כגון: הלכה למשה מסיני, המחלוקת).[26] אכן, המוטיב המרכזי שליווה את החיבור כולו נגע בהתנערות מהפרשנות התלמודית למשנה. כבר בהקדמה למקראה הדגיש גייגר את הצורך להבחין בין מובנה המקורי של המשנה, לבין הפירוש שיוחס לה בתלמוד.

טעמים שונים העלה גייגר במקראה להזנחת „פשוטה של משנה" בספרות התלמודית. לעיתים חזר על עמדות שהביע קודם לכן במאמריו. שוב ניתנה הדעת לרדיפה חסרת מעצורים של האמוראים אחר בסיס מקראי להלכות שירשו מקודמיהם, רדיפה שהוליכה לעיוות המקרא ולסילוף כוונת המשניות;[27] שוב נידונו מילים זרות במשנה שלא היו מובנות לאמוראים.[28] ואולם, במקראה נמצא גם שלל הסברים מחודש לסטיית התלמוד מ„פשוטה של המשנה" שלא הופיעו בכתביו הקודמים.

עניין מיוחד גילה גייגר במשניות העוסקות בריאליה ההיסטורית של תקופת התנאים. גייגר העיר, כי ריחוקם של האמוראים מזירת האירועים גרמה להם, לא פעם, לנטות מכוונת המשנה (במיוחד בעניינים הנוגעים לריאליה בבית המקדש).[29] במקרים חריגים הסתייג גייגר

---

אדם שואל את שלום חבירו בשם..." גייגר נטה לזהות את ה„מינין" עם כת הדוסתאיים. יש לציין, כי גייגר הביע את השקפתו בעניין זה שנים ספורות קודם להופעת ספרו, עיין מכתבו של אברהם גייגר משנת 1840, בתוך: כרם חמד ה (1841) 102–104. רבים חלקו על דברי גייגר, וטענו כי כוונת המשנה לצדוקים. עיין: יהושע השל שור, „על דבר המינים אשר בא זכרם בתלמוד ובמדרש," החלוץ ז (תרכ"ה) 88–89. אודות כת הדוסתאיים, עיין: Stanley J. Isser, *The Dositheans: A Samaritan Sect in Late Antiquity* (Leiden: E.J. Brill, 1976).

26 לדיון במושג „הלכה למשה מסיני," עיין: גייגר, מקראה, 82–83. בתופעת המחלוקת עוסק גייגר, מקראה, 67. גייגר מתאר את התמורה שחלה בזמן שמאי והלל, שעה שחדלו להכריע כשנתעוררו מחלוקות. גייגר סבר כי המסורת לפיה רק בעטיים של „תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם" נולדו המחלוקות, נועדה לטשטש את הנסיבות האמיתיות להתהוותן.

27 גייגר, מקראה, 91–95; 95–97, על פי חגיגה א, ח, וסוטה ה, ב (עיין לעיל), וכן בזיקה למשנה בסנהדרין י, א–ג, בעניין „האומר אין תחיית המתים מן התורה," שם, 45.

28 גייגר, מקראה, 38–39. גייגר מדגים תופעה זו באמצעות המשנה בסוטה ט, ט, לפיה „משמת יוסי בן יועזר איש צרידה ויוסי בן יועזר איש ירושלים בטלו האשכולות." בבבלי סוטה מז ע"ב: „מאי אשכולות? אמר רב יהודה אמר שמואל: איש שהכל בו." לשון אחר: מלת „אשכול" נדרשת כנוטריקון מלשון עברית „איש שהכל בו," דהיינו, מותם של יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן ציין את אבדנן של דמויות רבות פעלים, בלימוד תורה ובמידות. במקראה, 39, וכן בגלוסר שבסיום המקראה, 103, קבע גייגר כי המדובר במוסד ציבורי ולא בתכונה אנושית.

לנושא זה נזקק גייגר גם בספרו המקרא ותרגומיו, 78, בהערה, וכן: Abraham Geiger, "Talmudische Grammatik und Lexikographie," *Zeitschrift der morgenländischen Gesellschaft* 12 (1858) 363. ועיין גם בעקבות גייגר: פרנקל, דרכי המשנה, 34; הירש מנדל פינליש, דרכה של תורה (וינה: פ. פורסטער, תרכ"א) 18; שלמה יהודה רפפורט (שי"ר), ערך מילין (פראג: מ. י. לענדאו, 1852) 237 ואילך (לבקרת על שי"ר, עיין: יהושע השל שור, „בקרת ספר ערך מילין," החלוץ ב [תרי"ג] 147); יוסף דרנבורג, משא ארץ ישראל (פטרבורג: דפוס בעהרמאן וראבינאוויץ, תרנ"ו–תרנ"ז) קכ. היו שנחלצו להגנת המסורת התלמודית, עיין: Leopold Dukes, *Die Sprache der Mischnah* (Esslingen: Gedruckt in der L. Harburger'schen Buchdruckerei, 1846) 58–59; יעקב יחזקאל הלוי, ספר בקרת התלמוד (וינה: בנדינער עט שלוסבערג, 1863) 415–423, וביתר חריפות: ר' ברוך הלוי אפשטיין, מקור ברוך (ניו-יורק: דפוס רם, תשי"ד) 1332: „פלא בדבר שהרשה לעצמו לפרש כאן המלה ,אשכולות' שלא על דרך שפירשו בגמרא... ולמצער היה לו לומר: ,לולא פירוש הגמרא'... וכן לא ייעשה!"

29 נציין למספר דוגמאות. המשנה ביומא א, ה, מספרת: „מסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה והעלוהו לעליית בית אבטינס, והשביעוהו ונפטרו והלכו להם. ואמרו לו: אישי כהן גדול, אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחינו, משביעין אנו עליך... שלא תשנה מכל מה שאמרנו לך... הוא פורש ובוכה, והן פורשין ובוכין." התלמוד

מונחה משיקולים אידיאולוגיים מעין אלו, טען גרץ, אין להתפלא שהכרעותיו המדעיות של המחבר לוקות בחסר.[22]

קשה לדעת כיצד חש גייגר לנוכח שלל ההדים שגרר ספר הלימוד ללשון המשנה שלו. גייגר, מכל מקום, בחר שלא לפרסם תגובה כלשהי בעניין. גם לדברי הכותב האלמוני צבי גרץ, ולהאשמתו הנוקבת כי שיקולים זרים חרצו את משפטו בעניין לשון המשנה, לא שעה גייגר, לפי שעה.

## המקראה

חלקו השני של חיבורו של גייגר אודות המשנה, המקראה (ברסלאו, 1845), היתה ללא ספק גולת הכותרת של המפעל כולו. המקראה נועדה לשמש מודל לפירוש מודרני של המשנה. נספח לה לקסיקון למילות המשנה שנזכרו במקראה, שהיה אמור לשמש דגם למילון עתידני ראוי לשמו.[23]

המקראה עצמה נחלקה לשתי יחידות. היחידה הראשונה מוקדשת למשניות העוסקות בענייני אתיקה, דוגמה, קדמוניות, ואגדה. יחידה זו מכילה 32 קטעי משניות הפזורות בכל ששה סדרי המשנה. היחידה השניה, לעומתה, מתמקדת במשניות בתחום ההלכה. כאן נבחרו 13 קטעי משניות. לכל אחת מהמשניות נלווה לקט שינויי נוסח (על פי רוב אין המדובר אלא בהשוואה של נוסח המשנה בבבלי ובירושלמי), וכן פירוש מקיף. לעיתים נוספו דברי הקדמה חיוניים להבנת המשנה.

התבוננות חטופה בחיבור מלמדת שמבחר המשניות שנלקטו בו לא היה מקרי. המשניות בהם עסק גייגר שימשו לא פעם כנקודת מוצא לפריסת השקפת עולמו בסוגיא מהותית זו או אחרת: יש ובירר את תולדותיו של עיקר מעיקרי האמונה (כמו: עולם הבא, תחיית המתים, ימות המשיח),[24] לעיתים טיפל בתעלומה היסטורית (למשל: כת הדוסתאיים),[25]

22 עיין Graetz, "Kurze Anzeigen," *Der Orient* 6:12: „הטיפול כולו נעשה באופן בלתי מדעי וניתן לכנותו כלוקה בחסר... אולי נבע הדבר מתוך דעה קדומה דוגמטית כנגד המשנה והתלמוד, ממנה לא יכול המחבר לפטור עצמו...״

23 עיין בדברי גייגר בהקדמה למקראה v–iv: "Vielmehr sollte dieses Glossar erst als eine Vorarbeit zu einem solchen noch zu erwartenden Wörterbuch gelten, und den Weg einer wissenschaftlichen behandlung des Mischnah-Dialektes ziegen und anbahnen..."

24 לבירור עניינם של גן עדן, העולם הבא, ימות המשיח ותחיית המתים, בזיקה לנשנת סנהדרין י, א–ג, עיין: גייגר, מקראה, 2–3, ובעיקר 41–44. גייגר שאף להוכיח כי עיקרי האמונה ביהדות עברו גלגולים רבים, וכי רק בעידנים מאוחרים יותר נחתמו.

בנוגע לתופעת הנס, בהקשר למשנת ר״ה ג, ח, עיין: גייגר, מקראה, 27. משנה זו, התמהה „וכי ידיו של משה עושות מלחמה?״ „וכי נחש ממית או נחש מחיה?״ חשפה לדעת גייגר התייחסות רציונליסטית של חז״ל לעניינים הנתפסים לכאורה כניסיים.

בענייני נוסח המקרא מטפל גייגר במקראה, 86–88, אגב דיון במשנה בפסחים ט, ב, המציינת לאותיות „מנוקדות״ במקרא. לדעת גייגר, הנקודות מבטאות ספק שנתעורר בנוגע לנוסח המקרא. מחקריו של גייגר אודות נוסח המקרא נקשרו, בין היתר, בחשיפת עקבותיה של „הלכה קדומה.״ פרשת האותיות ה„מנוקדות״ במקרא זכתה להרחבה נוספת, עיין: אברהם גייגר, המקרא ותרגומיו בזיקתם להתפתחותה הפנימית של היהדות (ירושלים: מוסד ביאליק, תש״ט) 119, 165–167, ושם בהערה. קדם לו לגייגר בעניין זה יצחק שמואל רג׳יו, אגרות יש״ר (ב חלקים; וינה: א׳ עדלין פון שמיט, 1834) חלק א, 35–37. בעקבות גייגר ויש״ר הלך יהושע השל שור (יה״ש), „תיקונים בספר התורה,״ החלוץ ג (תרי״ז) 99–100. וראה: Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950) 38–46.

25 גייגר, מקראה, 2–3. לעניינה של כת הדוסתאיים נזקק גייגר אגב טיפולו במשנה בברכות פ״ט מ״ה, המציינת: „משקלקלו המינין ואמרו אין עולם אלא אחד, התקינו שיהו אומרים מן העולם ועד העולם, והתקינו שיהא

הירש וייס או מאיר איש שלום (פרידמאן), ראשי בית המדרש לרבנים בוינה.[19]

בין מבקרי ספר הלימוד ללשון המשנה נמנה כותב אנונימי באותה עת, צבי (היינריך) גרץ.[20] גרץ (1891-1817), בן למשפחה פשוטה וחסרת אמצעים, התגורר בראשית שנות ה-40 בברסלאו. שנים ספורות קודם לכן נתוודע גרץ למשנתו של שמשון רפאל הירש, ואף העתיק מגוריו לאדלבורג, על מנת לזכות בהדרכתו. לאחר שעזב את אדלבורג, פנה לרכוש השכלה אקדמית באוניברסיטת ברסלאו, אך זו לא טישטשה את השפעתו השמרנית של רבו לשעבר. כעוזרו ויד ימינו של יוליוס פירסט (Fürst) בעריכת *Der Orient*, הצליח גרץ להפיץ כמה מכתביו שלו בפני ציבור הקוראים.[21] בעוד יתר מבקריו של גייגר מתמקדים בתקיפותו המדעית של החיבור, היטיב גרץ לחשוף היבטים אידיאולוגיים שהנחו את המחבר. גרץ סבר, כי דעתו השלילית של גייגר על חז"ל היא שהמריצה אותו להציג את לשונם כחסרת רוח חיים. לבושה המאובן של המשנה לא היה בעיני גייגר אלא סממן חיצוני שהעיד על תכנה ההלכתי הלקוי, כיצירה אנושית מלאכותית נעדרת כל חיוניות. בהיותו

---

55-57, 46-48, 8:1-5, 32. שד"ל התרעם שגייגר התעלם מעמדתו בעניין טיבה של לשון המשנה, כפי שהובעה בספרו האיטלקי Prolegonini, שיצא בפאדובה בשנת 1836. שד"ל ביקש מאחד מתלמידיו לתרגם קטעים מספרו מאיטלקית לגרמנית, ועליהם הושתתה בקורתו שלפנינו. לתרגום עברי של ספרו האיטלקי, עיין: חיים קסטיליוני, מתרגם, שד"ל, תולדות לשון עבר (קראקא: דפוס פישער, תרנ"ה) 18-23. עדות נוספת למורת רוחו של שד"ל קיימת גם אצל שאלתיאל איזיק גראבער, עורך, איגרות שד"ל (ט כרכים; פרעזמישל: דפוס זופניק עם קנאללער, תרמ"ב-תרנ"ד) כרך ז, 995: „אך אני טרוד מאוד, ותחילה יש בליבי לכתוב נגד ס' גיגער על לשון המשנה, אך הודיעני נא אם כבר היה מי שהוציא לאור השיבושים הרבים הנמצאים בו, ובעיקר השיבוש העיקרי שהוא אומר (נגד הרמב"ם) כי לשון המשנה הוא Geleherten Sprache." ועיין גם: מנחם צבי קדרי, „לדמותו של שד"ל כבלשן," בר אילן ב (תשכ"ח) עמ' 78-97. לבקורות נוספות על גייגר, עיין: Jakob Levy, "Kurze Anzeigen," *Der Orient* 5 (1844) 810-16; אליעזר בן-יהודה, מלון הלשון העברית: המבוא הגדול (תל אביב: הוצאת ספרים „לעם," 1948) 201 ואילך; Moses H. Segal, "Mishnaic Hebrew and its Relation to Biblical Hebrew and to Aramaic," *JQR* 20 (1908) 647-737; יוסף קלוזנר, „מוצאה של לשון המשנה," בתוך: כתבי האוניברסיטה ובית הספרים בירושלים, קדם ויהדות (ירושלים: בית הספרים הלאומי והאוניברסיטאי, תרפ"ה) מאמר עשירי. תגליות ארכיאולוגיות באיזור ים המלח ומדבר יהודה אוששו באופן נחרץ כי העברית בתקופת המשנה היתה שפה חיה, ולו בחלקים מסוימים בארץ ישראל, עיין: יחזקאל קוטשר, „מבעיות המילונות של לשון חז"ל," בתוך: קוטשר, ערכי המילון החדש לספרות חז"ל (רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשל"ב) 29, 57-60; Jonas C. Greenfield, "The Languages of Palestine, 200 B.C.E.–200 C.E.," in Shalom M. Paul, Michael E. Stone, and Avital Pinnick, eds., *Al Kanfe Yonah: Collected Studies of Jonas Greenfield on Semitic Philology* (Leiden, Boston, Köln: Brill and Magnes Press, 2001) 376-87.

19 אייזיק הירש וייס היה ממעריצי החיבור של גייגר. בפתח ספרו משפט לשון המשנה (וינה: דפוס ק. מ. העללמאנן עט פאגעל גזאנג, 1867) 13, כתב: „ושבח אני את השתדלותו אשר השתדל לפלס נתיב בדקדוק לשון המשנה... כי על כל פנים לו יאתה התפארת להיות הראשון בזמנו אשר העיר לב הדורשים על דקדוק לשון המשנה." עיין גם: Meir Friedmann, *Onkelos und Akylas* (Wien: Ch. D. Lippe, 1896) 86-88.

20 לקורות חייו של גרץ (1891-1817), עיין: ראובן מיכאל, „צבי גרץ – תולדות חייו," בתוך: צבי גרץ, דרכי ההיסטוריה היהודית (ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ט) 37-51; ראובן מיכאל, הכתיבה ההיסטורית היהודית (ירושלים: מוסד ביאליק, 1993) 306-365, ובעיקר: יצחק שורש, „אידיאולוגיה והסטוריה בתקופת האמנציפציה," בתוך: הנ"ל, הפניה לעבר ביהדות המודרנית, 337-355. לדברי שורש, גרץ „הגן על הספרות התלמודית כהישג לאומי גדול בעל חשיבות חסרת שיעור להישרדותם של היהודים." עיין גם: Michael A. Meyer, "The Emergence of Modern Jewish Historiography," in Ada Rapoport-Albert, ed., *Essays in Jewish Historiography* (Atlanta: Scholars Press, 1991) 174-75.

21 לבקורתו של גרץ על ספר הלימוד ללשון המשנה, עיין: Heinrich Graetz, "Kurze Anzeigen," *Der Orient* 5-6 (1844-45) 5:822-27; 6:13-16, 30-32, 54-59, 76-78, 86-90.

בסיווג של התמורות שהתחוללו בלשון העברית, במישורים שונים של השפה.

גייגר לא הסתפק בתיאור ההבדלים שבין הרבדים הלשונים, אלא חתר לאפיין כל אחד מרבדים אלו, ולהבהיר את המציאות בה נתהווה. מסקנתו היתה, כי אם לשון המקרא משקפת שפת דיבור חיה, הרי שלשון חכמים הינה שפה ספרותית בעלת חוקיות נוקשה, שאינה אופיינית לשפה מדוברת. לשון חכמים זו גילתה ריחוק ונתק מכור מחצבתה ומקור נביעתה, העברית המקראית, ואף החטיאה מפעם לפעם את כוונתה.[16] עם זאת, גייגר הכיר בחידושים לשוניים של העברית במשנה, תולדה של הצורך לבטא מושגים והשקפות חדשות שחילחלו לעולמם של היהודים בהשראת תרבויות נוכריות עמם באו במגע.

להשקפתו של גייגר אודות לשון המשנה היתה השפעה עקיפה על גישתו לפרשנות התלמודית למשנה. הנחתו של גייגר, כי תהליכים היסטוריים ערערו את הרציפות הלשונית שבין תקופת המקרא לתקופת חז״ל, והולידו שיבושים וטעויות במרוצת הדורות, יכלה לשמש דגם אידיאלי גם לנעשה בתקופות מאוחרות יותר. אם ניתן היה לחשוף ליקויים בפיענוח של חכמי המשנה את לשון המקרא, מדוע לא ייתכנו שגגות גם אצל חכמי התלמוד בפרשם את לשון המשנה?

יתר על כן, טענתו של גייגר כי לשון המשנה ניזונה ממקורות לשוניים ותרבותיים נכריים אשר שיוו לה פנים חדשות, סיפקה טעם נוסף לקושי שעמד בפני חכמי התלמוד בבבל לפענח את דבריה. בסיום סקירתו את תולדות מחקר לשון המשנה, ציין:

> בזמן העתיק, כאשר ידיעת השפות הקלאסיות היתה חלשה, שררה חוסר בהירות באשר לתופעה של שאילת מילים משפות קלאסיות... הגמרא מנסה את הפירושים המאולצים ביותר למילים יווניות ולטיניות, ומפרשת אותם על פי מילים ארמיות...[17]

כפי שניווכח, דברים אלו של גייגר בגנותה של הפרשנות התלמודית למשנה, שהובלעו בספר אודות לשון המשנה, הפכו משמעותיים ביותר במסגרת המקראה של גייגר שנתפרסמה ב-1845.

טענתו של גייגר בספרו, כי לשון המשנה לא היתה שפה חיה, וכי נודעו לה מהלכים רק בין כותלי בית המדרש, עוררה תרעומת נוקבת מצד רבים בחכמי ישראל. סמוך להופעת החיבור, אך גם עשרות שנים לאחר מכן, ניגחו חכמים שונים את דבריו. בין אלו ניתן למנות את שמואל דוד לוצאטו (שד״ל) ויעקב לוי. גם במאה העשרים חזרו ודנו בספרו מלומדים כמו סגל, בן יהודה, קלויזנר, וקוטשר.[18] להגנתו של גייגר ניצבו רק בודדים, דוגמת אייזיק

16 ידועה השערתו של גייגר, ספר לימוד ללשון המשנה, 24, אודות נסיבות היווצרותה של המילה המשנאית „אשפה." לדברי גייגר, חז״ל שגו בניתוח המילה „אשפות" במקרא, והניחו כי זו מציינת ריבוי. בעקבות כך נוצרה צורת היחיד „אשפה." למעשה, מילת „אשפות" היא היא צורת היחיד, שכן במקרא נסתמן הריבוי במילת „אשפתות." דוגמא נוספת לניתוח שגוי של חז״ל קיימת במילת „כדור." גייגר טוען כי הכ״ף בתחילת המילה משמשת במקרא ככף הדמיון, ואולם חז״ל סברו כי היא מהווה חלק מהשורש של המילה. ועיין גם: אברהם גייגר, ספר פרשנדתא על חכמי צרפת מפרשי המקרא (לייפציג: דפוס ל׳ שנויס, תרט״ז) 8–9; גייגר, „הפעל כדר" בתוך: יצחק בלומנפלד, עורך, אוצר נחמד א (וינה: י׳ קנעפפלמאכר, תרט״ז) 52.

17 עיין: גייגר, ספר לימוד ללשון המשנה, 6. בהערות 26, 27, אסף גייגר לקט פיענוחים שגויים של התלמוד למילים יווניות ולטיניות (קפנדריא = איקוף ואינדרי, פרוזבול = פרוס בולי ובוטי, מלח סלקונדרית = שכל סלקונדרי רומי אוכלין אותה). אפילו בפירוש מילים ארמיות עתיקות שגה התלמוד (דשא = דרך שם, דרגא = דְרך גג, ועוד). אגב, גייגר טען כי שיבושים אלו לא היו רק נחלת התלמוד, וכי גם הגאונים, הראשונים, והאחרונים נתקשו להבין מילים זרות. עיין שם, 6, והערות 28–40.

18 ראה: Samuel David Luzzatto, "Über die Sprache der Mischnah," *Der Orient* 7–8 (1846–47) 7:829–

עיסוקו החוזר ונשנה של גייגר באותם ימים בטיבה של הפרשנות התלמודית למשנה מלמד כי סוגיא זו הדירה שינה מעיניו. דומה, כי באותה עת טרם גיבש גייגר עמדה נחרצת אודות הפרשנות התלמודית למשנה, אך יחסו העוין ליצירה זו כבר החל נותן אותותיו. מחדליו השונים של התלמוד בביאור המשנה העיבו בהכרח על איכות המפעל האמוראי כולו, והעמידו בספק את סמכותו ההלכתית. עם זאת, עמדותיו הנחרצות והחריפות בסוגיה הבשילו רק כעבור זמן, בחיבור שהקדיש לטיפול בסוגיא זו בשנת 1845, הלא הוא ספר לימוד ומקראה ללשון המשנה (*Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah*).

## ספר הלימוד ללשון המשנה

שנות השלשים של גייגר היו ללא ספק מן הסוערות בחייו. בשנת 1840 נתמנה גייגר לכס הרבנות בברסלאו, מינוי שהיה כרוך במאבק עיקש עם יריביו האורתודוקסים, תחילה ר׳ שלמה טיקטין (1791–1843), ובהמשך בנו, ר׳ גדליה (1810–1886).[14] גייגר בלט באסיפות הרבנים שוחרי הריפורמה שהתנהלו בשנים אלו, ואף עמד בראשה של אחת מהם.[15] ואולם, מאורעות השעה לא מנעו מגייגר לפרסם את אחד מחיבוריו החשובים.

חיבורו של גייגר על המשנה נולד בשני שלבים. תחילה נדפס ספר הלימוד ללשון המשנה (1844). למרות מאמציו המרובים להאיץ את סיום המפעל, נוספה לו גם המקראה רק כעבור שנה (1845). עמדותיו של גייגר באשר לפירוש הראוי למשנה, והשגותיו על התלמוד בביאורה, נידונו בעיקר במסגרת המקראה. עם זאת, כבר בספר הלימוד ללשון המשנה נמצאו סימנים לממשמש ובא.

בספר הלימוד ללשון המשנה (*Lehrbuch zur Sprache der Mischnah*) הדגיש גייגר, כי העברית של המשנה מהווה חטיבה לשונית עצמאית, הנבדלת מהעברית המקראית. בהתאם למגמה זו עיצב את ספרו: אין המדובר בפריסה שיטתית של דקדוק לשון חכמים, אלא

---

שמטמא את השלישי. אמר ר׳ יהושע: מי יגלה עפר מבין עיניך רבן יוחנן בן זכאי, שהיית אומר: עתיד דור אחר לטהר את השרץ, שאין לו מקרא מן התורה שהוא טמא, והלא ר׳ עקיבא תלמידך מביא לו מקרא שהוא טמא, שנאמר: כל אשר בתוכו יטמא." גם משנה זו והדיון התלמודי שבא בעקבותיה, שיקפו לדידו של גייגר את קורות ההלכה במהלך הדורות. ההלכה נולדה בראשיתה במנותק מהמקרא, בהתאם לשיקול דעתם של ראשוני התנאים. לנוכח ביקוש הולך וגובר לעיגון מקראי לכל הלכה הביע רבן יוחנן בן זכאי את חששו, כי ביום מן הימים יתערער מעמדה של הלכה מסוימת, שלא זכתה לעיגון מקראי שכזה. ואולם, בדורו של רבי עקיבא חל מפנה, והאחרון „הצליח" להשתית את הקביעה ההלכתית בכתוב. תהליך זה הגיע לשיאו בבית מדרשם של אמוראי בבל. הללו נחושים היו כי לכל הלכה קיים בסיס מקראי, עד שנתקשו להבין כיצד מלכתחילה נולדה הלכה בהעדר תשתית מקראית: „ומאחר דאין לו מקרא, למה טמא?" כמענה נאלץ הבבלי לשער, כי גם רבן יוחנן בן זכאי ידע לבסס את ההלכה הנידונה באמצעות קל וחומר („מן התורה אין לו, מקל וחומר יש לו"), וכי רק בשל השגה אפשרית על דבריו („ודור אחר פריך...") נדרש תלמידו רבי עקיבא למצוא מקרא נוסף להלכה. גייגר הוסיף, כי להשערות אלו, הנעדרות כל סימוכין בלשון המשנה, אין הדים בבית המדרש של אמוראי ארץ ישראל, שהיטיבו לעמוד על מוצאן של ההלכות. לדיון במשניות הללו, עיין במאמרו של גייגר, "Das Verhältniss der natürlichen Schriftsinnes," 58–59; 69–70; 235–36.

14 לתיאור פרשיה זו, ראה: Ludwig Geiger, *Abraham Geiger: Leben und Lebenswerk* (Berlin: Georg Reimer, 1910) 50–95; יוסף קלוזנר, מבוא לספרו של גייגר, המקרא ותרגומיו (ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ט) יב–יד; Michael A. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism* (New York and Oxford: Oxford Univ. Press, 1988) 97–98, 110–14.

15 גייגר עמד בראש הועידה השלישית של הרבנים שנערכה בברסלאו בשנת 1846. על אסיפות הרבנים בשנות ה-40, ועל חלקו של גייגר בהם, עיין: מיכאל מאיר, עורך, ועידות הרבנים בגרמניה בשנים 1844–1846 (ירושלים: מרכז דינור, תשמ"ו) ז–כג.

כעבור זמן קצר, בשנת 1837, הביע גייגר שוב מורת רוח מהפרשנות התלמוד למשנה. בהערה למאמר שעסק בחובת כיסוי הראש של אשה משנישאה קבע גייגר, כי שאיפת התלמוד לגשר על פערים בדפוסי החיים שבין תקופת האמוראים ותקופת התנאים נכרכה לא פעם בסילוף כוונת המשנה. הפעם לא הסתפק גייגר בציון התופעה בלבד. גייגר עמד על יחסו הדו-ערכי של התלמוד למשנה: התלמוד ראה את ההלכה שבמשנה כנצחית, ולפיכך ניסה, שלא במודע (in unbewuster Weise), להתאימה למציאות של ימיו. בשל כך סטה התלמוד לא פעם מכוונת המשנה. גייגר חתם:

> חייבים להכיר דרכים בלתי מודעות אלו של הגמרא, היינו לתקן את דברי המשנה, אך מצד שני לדבוק בהם כחוקים בלתי משתנים, במידה ורוצים לעיין באורח מדעי בהיסטוריה של התלמוד...[10]

שלש שנים לאחר מכן עלתה שוב הסוגיה הנידונה במאמרו של גייגר אודות „הזיקה בין פשט המקרא לפרשנות התלמודית למקרא" (Das Verhältniss der natürlichen Schrift-sinnes zur thalmudischen Schriftdeutung), מאמר שראה אור ב-1842, ועורר תגובה חריפה.[11] תשומת לבו של גייגר במאמר היתה נתונה להערכת הפרשנות התלמודית למקרא,[12] אך נגזר ממנה גם יחסו לפרשנות התלמודית למשנה. גייגר ציין, כי נסיונם של האמוראים לגשר על פער שנתהווה בין המקרא וההלכה הרווחת עודד דיונים מפותלים וחסרי שחר לא רק בלשון המקרא, אלא גם בפשרן של ההלכות שמצאו אכסניה במשנה. בה בשעה ששיבש התלמוד את פשוטי המקרא החטיא גם את מובנם המקורי של המשניות. תופעה זו זיהה גייגר בעיקר בתלמוד הבבלי, בעוד שהתלמוד הירושלמי היטיב לעמוד על מוצאן של ההלכות.[13]

---

עיין: ר' צבי הירש חיות, ספר עטרת צבי, משפט הוראה, בתוך: כל ספרי מהרי"ץ חיות (ב חלקים; ירושלים: דברי חכמים, תשי"ח) חלק א עמ' שצ: „שדבר זה סותר ומתנגד לפוסקים ראשונים ואחרונים... כל סוגיות הש"ס המתעסקות באלו העניינים סותרים דבר זה."

10 דבריו של גייגר מופיעים כהערה למאמר של: Salomon Stein, "Zwei die Frauen betreffende Gebräu-che," *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 3 (1837), בשולי העמודים 366-367. הדברים נאמרו בזיקה ל„עוברת על דת יהודית" אשר לדברי המשנה בכתובות ז, ו יוצאת שלא בכתובה.

11 עיין: Abraham Geiger, "Das Verhältniss der natürlichen Schriftsinnes zur thalmudischen Schrift-deutung," *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 5 (1844) 53–81, 235–59. לתיאור השקפותיו של גייגר במאמר, כמו גם הפולמוס שנתעורר בעקבותיו, עיין: Jay. M. Harris, *How Do We Know This?: Midrash and the Fragmantation of Modern Judaism* (Albany: State Univ. of New York Press, 1995) 160–65.

12 להשקפתו של גייגר, ראשוני התנאים התאימו את ההלכה לצרכים של בני דורם אף בהתעלם מהצו המקראי. במרוצת השנים, בשל פער מתעצם והולך בין המקרא וההלכה הרווחת, התערער מעמדה של ההלכה. אחרוני התנאים ניסו לבצר את מעמדה של ההלכה בהמציאם סעד מקראי לכל הלכה שנחקקה בעבר. בנסיבות אלו צמח ה„מדרש," שהיה חסר כל בסיס בפשט הכתובים.

13 גייגר ציין לשתי סוגיות בהן מתבטאת במובהק התמורה שתיאר. תחילה פנה למשנת חגיגה א, ח. משנה קדומה זו סיפרה על נתק שנתהווה בין ההלכה והמקרא. הגיעו הדברים לכדי כך שקשה היה למצוא בסיס מקראי להלכות מרובות: „היתר נדרים פורחין באויר, ואין להם על מה שיסמוכו. הלכות שבת חגיגות והמעילות הרי הם כהררים התלויין בשערה, שהן מקרא מועט והלכות מרובות..." כאמור, בעידנים מאוחרים יותר התקשו לקבל מציאות זו. בעוד שהתלמוד הירושלמי פירש את הדברים כהוויתן, התעקש התלמוד הבבלי למצוא סעד מקראי לאותן הלכות. הנחה זו הוליכה לעיוות דברי המשנה ודחיקת כוונתה, כי רק לפרטי דינים נקודתיים בהלכות נדרים, שבת, או חגיגות ומעילות נעדר עוגן מקראי („מיכתב כתיבן?! לא נצרכא אלא ל...").

דוגמא נוספת מצא גייגר במשנה בסוטה ה, ב: „בו ביום דרש ר' עקיבא: וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו, כל אשר בתוכו יטמא. אינו אומר טמא אלא יטמא, לטמא אחרים, למד על ככר שני

רק משסיים את עבודת הדוקטור שלו ניאות גייגר לקבל עליו משרת רבנות בוויסבאדן (1838–1832), כאן גם נתגלו יומרותיו הראשוניות ל„תיקון" פני ההלכה. אך גייגר לא נטש את עיסוקו במשנה בפרק זה של חייו. מתוך הערות שוליות של גייגר במאמרים שחיבר באותה עת ניתן ללמוד על עיסוקו המתמשך בשאלת „פשוטה של משנה." אוזניו של גייגר הוסיפו להיות כרויות לנעשה בעולם האקדמיה באותם ימים. במיוחד הסעיר את רוחו פולמוס שנסוב אודות חיבורו הנודע של דוד פרידריך שטראוס (1874–1808), חיי ישו.[4] בהתאם לדרכה של „אסכולת טיבינגן" (Tübingen School) ניסה שטראוס להתנער מהשקפות תיאולוגיות רווחות אודות דמותו של ישו, זאת באמצעות חקירה היסטורית נוקבת.[5] ניתן לשער, כי פולמוס זה חידד את חושיו של גייגר לגבי הצורך לבחון באורח היסטורי מסורות מקובלות, ובכלל בנוגע למעמדו האולטימטיבי של התלמוד כפרשן המשנה.[6]

הסתייגות פומבית ראשונה של גייגר מהפירוש התלמודי למשנה הופיעה במאמר שפירסם בכתב העת שהוציא הוא עצמו, בשנת 1836.[7] תחת הכותרת „דברים אחדים על התכנית והסדר של המשנה" (Einiges über Plan und Anordnung der Mischnah),[8] עסק המאמר, בין היתר, בבירור יומרותיו המקוריות של רבי יהודה הנשיא בחיבור המשנה. במהלך הדברים נזקק גייגר למשנה בעדויות (א, ה), המציינת ליסוד ההלכתי ש„אין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו אלא אם כן גדול ממנו בחכמה ובמנין." גייגר טען, כי הגמרא חטאה בפירוש משנה זו, בהפיכתה את העיקרון הנזכר לכלל על-היסטורי, המחייב את בני הדורות הבאים. לפשרה של התופעה לא התייחס גייגר.[9]

4 David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu* (Tübingen: n.p., 1835).

5 על אסכולת טיבינגן, עיין: Susannah Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1998) 106–26, ושם, בין היתר, על שחרור המחקר ההיסטורי מכבלי התיאולוגיה.

6 על השפעת פולמוס זה על יצירתו של גייגר, עיין: יצחק שורש, הפניה לעבר ביהדות המודרנית, תרגם להד לזר (ירושלים: הוצאת מרכז זלמן שזר, תש"ס) 374–375, וכן: Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*. במחקרה העמידה השל על המקום החשוב שתפסה שאלת דימוי היהדות בחוגי הנוצרים במפעלו של גייגר. גם בהתייחס לעיסוקו של גייגר במשנה מבליטה השל את הקשר היהודי-נוצרי, עיין שם, 25–26, 32, 39.

7 עיין: Abraham Geiger, "Einiges über Plan und Anordung der Mischnah," *Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie* 2 (1835–36) 474–92. לדיון אודות מאמר זה של גייגר, עיין: שורש, „המחקר בשירות הרפורמה," 371.

8 מאמרו של גייגר נודע במיוחד בשל ה„חידוש" הנועז כי המסכתות במשנה נסדרו בהתאם למספר הפרקים של כל מסכת. חידוש זה של גייגר נתקבל גם על יריביו לדרך. כך, למשל, בן ציון דינבורג, עורך, אגרות שי"ר לרפאל קירכהיים, זכריה פרנקל ואחרים (חוברת ב; ירושלים: דפוס הפועלים, תרפ"ז) 32: „ואצלי איננו נודע לאומן משכיל ומצליח בכל דבר עיון חפש וחקור, אם תמצא ממנו איזו הארה חדשה אשר הראה מעודו. רק דבר אחד חדש אמר מין זה והנאני, אודות סדר המסכתות במשניות כי הוא כערך מנין הפרקים"; שמואל דוד לוצאטו (שד"ל), „חקירות שונות," מכתב ה, כרם חמד ג (1838) 61–62: „מצאתי בדבריו חידוש ישר ונכון על טעם סידור המסכתות זו אחר זו... דעתי נוטה להאמין כי באמת כך נתכוון רבינו הקדוש... קריאת המאמר ההוא להחכם גייגר היתה לי לששון ולשמחה על אודות החידוש הזה." היו אמנם אלו שהתנגדו להצעה זו, עיין: זכריה פרנקל, דרכי המשנה (ווארשא: דפוס ג' פומענט, תרפ"ג) 272: „גייגר מדבר בעניין זה דברים שאין בהם נחת." פרנקל עצמו העלה כהשערה, שסדר המסכתות כרונולוגי, ומשקף את זמן כתיבתן („המסכתות הקדמוניות ראשונה יסעו, כי להם משפט הקדימה בזמן, והמסכתות אשר התחיל רבי לסדר הציג באחרונה"). החכם יצחק שמואל רג'יו (יש"ר) טען שקדמו לו לגייגר בחידוש זה, עיין: יש"ר, מכתב ו, כרם חמד ג (1838) 77–79. למעשה, גם טענתו זו של גייגר בעניין סדר המסכתות כרוכה בסטיה מדברי התלמוד, המפרש את סדר המסכתות בדרכים אלטרנטיביות.

9 פרשנותו של גייגר למשנה בעדויות עוררה תגובות מרובות, בין היתר בשל התנערותו מדברי התלמוד,

חיבורו של גייגר עורר בשעתו תגובות נוקבות, הן בשל חידושים בקורתים שהכיל, אך בעיקר בגלל היבטים אידיאולוגיים שנקשרו בו. ואכן, דיונו של גייגר במשנה ובפרשנותה התלמודית שהוצעה לה היה רחוק מלהיות מחקר מדעי טהור. לסוגיות התיאורטיות לכאורה, בהן טיפל גייגר בספרו, היו השלכות קונקרטיות ברורות בזמנו. הטענה כי התלמוד סוטה מכוונתה המקורית של המשנה היוותה חתירה תחת המודל המקובל של מסירת התורה שבעל פה, כתהליך רציף וחסר מהמורות. הבנת הנסיבות שהוליכו לסטיה של התלמוד מכוונתה המקורית של המשנה זרעו אור על קווי התפתחותה של ההלכה במרוצת השנים, ואף התוו דגם אפשרי לשיכלול ההלכה בעתיד. מעמדה הבלתי מעורער של ההלכה התלמודית הועמד למבחן מחודש. בחינת החיבור חושפת, לפיכך, לא רק את היבטים אינטלקטואלים במשנתו של גייגר, אלא גם פרק חשוב בגיבוש תפיסתו האידיאולוגית.

כתביו האישיים ופירסומיו הפומביים של גייגר מלמדים על מסע ארוך ומפותל שעשה גייגר עד שגיבש את עמדותיו בשאלת פרשנות המשנה, כפי שהוצגו בחיבורו הנזכר. זאת ועוד, הפולמוס הנוקב שפרץ עם הופעת החיבור אילץ את גייגר לשוב ולבחון את עמדותיו בסוגיה זו. ואכן, ניתן להיווכח בתפנית הן בגישתו המחקרית, הן בהשקפתו האידיאולגית, והן באסטרטגיה בה נקט גייגר במאבקו לעיצוב היהדות בעקבות פרשיה זו. בעוד שבכתביו המוקדמים שלטה מגמה עוינת כלפי הספרות התלמודית, והנחה סמויה כי שיפור פניה של היהדות כרוך בהתנערות מספרות זו, הרי שבעקבות הפולמוס הציג גייגר עמדה פייסנית יותר כלפי הספרות התלמודית, ואף ראה בה תקדים היסטורי לעריכת ריפורמה ביהדות. לסקירת פרשה זו בחייו של גייגר נקדיש את דברינו להלן.

## ניצנים ראשונים

עוד בשחר ימיו, בטרם נודע שמו ברבים, גילה אברהם גייגר עניין מיוחד במשנה, וביותר שעה שנוכח כי הפרשנות התלמודית שהוצעה לה איננה עולה בקנה אחד עם כוונתה המקורית. כבן שבע עשרה שנה, החליט גייגר לערוך פירוש חדש למשנה תוך שיחזור מובנה הראשוני. במכתב ששלח כעבור שנים (1864) לרעהו צונץ, סיפר גייגר על מעלליו בשנות נעוריו:

> עוד טרם ביקרתי באוניברסיטה, החילותי לערוך פירוש למשנה בעברית, אשר מטרתו לפרש את המשנה באופן עצמאי ומנותק מהפירוש שהוצע לה בגמרא.[2]

תכניתו של גייגר קרמה עור וגידים במהלך שנות לימודיו באוניברסיטה. ביומן שניהל במהלך שנות לימודיו בהיידלברג ובבון תיאר את ההתקדמות מפעלו:

> ...גם עבודתי בעניין המשנה, שהחילותי ב-21 לחודש יולי 1827, ואשר אמורה להיות תקציר של הדקדוק וכן מילון של המשנה, מתקדמת. כבר בזמן ההוא היה ברור לי, שכשם שרוח התלמוד נבדלת מזו של המקרא, כך גם שני חלקי התלמוד, המשנה והגמרא, ניצבים הרחק זה מזה... ההבדל ברוחם של שני חלקי התלמוד גרם גם לכך, שהפירוש של המשנה על ידי חכמי הגמרא היה לעיתים קרובות שגוי למדי.[3]

---

Hebrew Union College Press, 1975) 31-41. תודתי נתונה לפרופ' הלבני שהפנה אותי למאמרו זה.

2 עיין: Abraham Geiger, *Nachgelassene Schriften* (5 vols.; Berlin: L. Gerschel, 1875-78) 1:302-3. האחריות לתרגום כאן ובהמשך עלי.

3 עיין: Geiger, *Nachgelassene Schriften*, 5:13-14.

# על ה„פרשנות העצמאית" למשנה של אברהם גייגר

חנן גפני
אוניברסיטת בן-גוריון

# Abraham Geiger's Independent Commentary to the Mishnah

Chanan Gafni
*Ben-Gurion University*

By claiming that the Talmud misinterpreted the Mishnah, Abraham Geiger's less known work, *Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah* (1845), the focus of this article, challenged a fundamental axiom of the tradition of an immutable halakhic system. In this book, Geiger not only addressed the need for a modern commentary to the Mishnah, but also expressed reservations concerning the talmudic method of interpreting the Mishnah. The ensuing harsh attacks were a predictable response to Geiger's unprecedented critical approach and, even more so, to his essay's underlying ideological agenda. Whether seen as the result of the amoraic failure to grasp earlier tannaitic traditions or, alternatively, as a conscious amoraic attempt to shape *halakhah* according to the needs of their time, inherent in the assertion that the Talmud misinterpreted the Mishnah was a serious revision of the understanding of the history of *halakhah*, which raised questions as to its authoritative nature. Tracing Geiger's writing both prior to and following the publication of this book reveals moderation of Geiger's approach to the Talmud. In response to the criticism of his book, he came to portray the Talmud as a positive model for halakhic reform rather than as a legal corpus to be abandoned in modern times.

בעוד שמרבית כתביו של אברהם גייגר (1874–1810) זכו לדיונים מקיפים, הרי שחיבורו הצנוע, ספר לימוד ומקראה ללשון המשנה (*Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah*), כמעט ונשכח לחלוטין.[1] בחיבורו העמיד גייגר על הצורך בפרשנות חדשה למשנה, ואף שטח בפני קוראיו את הסתייגותו מהפרשנות התלמודית שהוצעה למשנה, כפי שנגבשה אצלו במשך שנים ארוכות.

1 Abraham Geiger, *Lehr- und Lesebuch zur Sprache der Mischnah* (Breslau: F. E.C. Leuckart, 1845) part 1, *Lehrbuch zur Sprache der Mischnah*; part 2, *Lesestücke aus der Mischnah*. לדיון מפורט חריג בספרו של גייגר, עיין: David Weiss Halivni, "Abraham Geiger and Talmud Criticism," in Jakob J. Petuchowski, ed., *New Perspectives on Abraham Geiger: An HUC–JIR Symposium* (New York:

קשר עם יישובי יהודים באזור זה ואולי גם במקומות שונים בדרך אליו. קשרים אלה נועדו מן הסתם לחזק את הקשר בין חכמי הגליל לחבריהם ביהודה ולהרחיב את מעגל ההשפעה גם על החברה ביהודה. כן נזכרים קשרים בין חכמי קיסריה והדרום, בעיקר עם לוד, ואף אלה תרמו להידוק הזיקה ההדדית בתוך עולם החכמים הארצי וחיזוק החכמים שפעלו ביהודה.[164] יש לציין שבמקורות נזכרים קשרים של כמה מחכמי לוד הבולטים בתקופת התלמוד עם יהודי התפוצות שבאו לידי ביטוי בביקורים של חכמי לוד בחוץ לארץ כנציגי היישוב היהודי בארץ, או של אישים מהתפוצות שבאו לארץ ויצרו קשר עם חכמי לוד, כגון תלמידים שלמדו בעיר זו או אישים שבאו לעניינים אחרים. עם זאת, גם קשרים אלה אינם עוסקים בהקשר ייחודי של ענייני יהודי הגליל.[165]

מתיאור הזיקה בין המרכז והפריפריה ביהודה, מלאחר המרד עד שלהי תקופת התלמוד, משתמע שהמידע בנושא זה אינו רב ונזכר רק קשר של חכמי המרכז בלוד ביניהם או עם חכמי היישובים ביהודה. לעומת זאת, קיים מידע מגוון יותר על הקשר של חכמי הגליל עם חכמי יהודה, עם המרכז המקומי בלוד ואף עם הפריפריה. הדבר מצביע על היות הגליל דומיננטי ביחסו עם המרכז והפריפריה ביהודה, ומסתמנת מעין אחריות חברתית כוללת של הגליל. כאמור, יש לזכור שמקורות חז״ל מהתקופה הנידונה מקורם בגליל, וחכמיו הם שערכו אותם. יהודה הייתה משנית מאד בהתייחסותם אליה ואין זה מפתיע שהחומר העוסק ביהודה ששרד הוא מקוטע ולא רב. לכן קשה להסיק משהו ברור על מערכת הזיקה שבין הגליל ליהודה ובעיקר בין המרכז לפריפריה ביהודה. סביר להניח שמסקנות המחקר הנוכחי אינם משקפים את המצב הריאלי המלא של פעילות חכמים ביהודה. המידע בנושא זה במקורות חז״ל הוא חלקי, ואף המידע הארכיאולוגי השייך לעניין מועט. לכן גם ההיבט הסוציולוגי של הקשר הקבוצתי שהיה בין החכמים בא לידי ביטוי חלקי בלבד.

סוף דבר. פעילות חכמים ביהודה, לפי מצב המקורות בידינו, הייתה אינטנסיבית יותר ובעלת השפעה בתקופה שבין חורבן בית שני למרד בר כוכבא, 70–132 לספירה. מנהיגות החכמים, בעיקר ביבנה ולוד, השפיעה ועיצבה את עולם החכמים בדורות שאחריהם. לאחר המרד עבר המרכז לגליל ופעילות חכמים ביהודה הייתה יותר לוקאלית אף שהתאוששה חלקית בעיקר בלוד. בנוסף היו מעט מרכזים מישניים בערים ופחות מכך בכפרים והשפעתם לא הייתה דומיננטית כבגליל.[166] לקראת שלהי תקופת התלמוד נזכרת פעילות נוספת בשולי חבל יהודה הרומזת שחכמים פעלו ביהודה גם במקומות נוספים שהמידע עליהם לא השתמר.

164 רוזנפלד, לוד וחכמיה, 152–156. David Goodblatt, "From History to Story to History: The Rimmon Valley Seven," *The Talmud Yerushalmi and Greco-Roman Culture* 1 (1998) 173–99, esp. 194; Seth Schwartz, "Gamaliel in Aphrodite's Bath: Palestinian Judaism and Urban Culture in the Third and Fourth Centuries," *The Talmud Yerushalmi and Greco-Roman Culture* 1 (1998) 203–17.

165 רוזנפלד, לוד וחכמיה, 156–161.

166 רוזנפלד, „מקומות מושבם."

הקשר שבין חכמי מרכז זה לחכמי הפריפריה ביהודה,[162] ומכל שכן שאין מידע על קשרים הדדיים בין החכמים בפריפריה.

לבסוף, קיים מידע רב יחסית גם על קשרים בין חכמי הגליל לחכמי יהודה. בתקופת יבנה הקשר היה דו-סטרי אך הפוך במהותו. החכמים הדומיננטיים היו ביהודה והם סיירו בגליל ועמדו בקשר עם חכמיו, עם תלמידיהם הגליליים, ועם החברה המקומית. במקביל מהגליל הגיעו תלמידים וחכמים ללמוד בבתי המדרש ביהודה, או לשאול בהלכה. הם הגיעו בעיקר ליבנה ולוד, ומועט הוא הקשר עם הפריפריה, אם כי היו יוצאים מהכלל כבית מדרשו של ר׳ ישמעאל בכפר עזיז שבדרום הר חברון שאליו הגיעו מהגליל ואף מבבל.

לאחר מרד בר כוכבא פעלו מרבית החכמים הבולטים בגליל ומערכת הקשרים הקבוצתית התהפכה. החכמים הבולטים בגליל הגיעו ליהודה בעיקר מסיבות חברתיות-דתיות, כגון כדי לקדש את החודש, או לחזק את הקשרים עם יהודי יהודה, או לעיתים לטפל בבעיות דתיות שונות. מצב זה נמשך גם בתקופת התלמוד. כלומר, הקשר היה לערך אותו סוג קשר שחכמי יבנה יצרו עם הגליל בזמנם. אין תלמידים מהגליל שבאו ללמוד ביהודה בשני הדורות שלאחר המרד עד ראשית תקופת התלמוד. וגם בתקופת התלמוד רק מעט תלמידים באו מהגליל או מקיסריה ללמוד ביהודה, ולמעשה רק בלוד ורק אצל מעט חכמים כריב״ל, תלמידו ר׳ סימון, ותלמידו של זה, ר׳ אחא. לעומת זאת, תלמידי יהודה ברובם הגדול, ובעיקר אלה מלוד, למדו בגליל כל הדורות שמלאחר מרד בר כוכבא ועד שלהי תקופת התלמוד. באשר לחכמי הפריפריה ביהודה בעידן זה שמלאחר המרד, אין כמעט מידע עליהם ולכן קשה לדעת היכן למדו, ואם הגיעו ללמוד בגליל. כאמור (רשימת היישובים, מס׳ 22), חכמי יפו מהמחצית השנייה של תקופת התלמוד אולי למדו בקיסריה, בטבריה ובלוד.

יש לציין שקיים יותר מידע על הקשר בין הגליל לפריפריה של יהודה, מלאחר מרד בר כוכבא ובהמשך בתקופת התלמוד, מאשר המידע על הקשר בין היישובים בתוך יהודה, ואפילו בין לוד ליתר היישובים. לעיתים קיים מידע על ביקור חכמים גליליים ביהודה כדי לטפל בענייני החברה המקומית. אך אין מקרה הפוך שחכמים מיהודה יגיעו לגליל לטפל בענייני יהודי הגליל. מכאן, שמעמד חכמי הגליל היו יותר דומיננטי מזה של חבריהם מיהודה.

כך ביקורו של רבי יהודה הנשיא בלוד עם חכמים גליליים בולטים נוספים שיחד עם חכמים מיהודה ישבו כבית דין וטיהרו את אשקלון מטומאת ארץ העמים (תוספתא, אהילות יח יח, מהדורת צוקרמנדל, 617). ביקור כזה מוצג כבעל מטרה כלל חברתית של המנהיג ומקורביו החכמים. בדור הראשון של התלמוד סופר על שניים מראשי החכמים בגליל שהלכו לעשות: „שלמא״ בכפרי ה„דרומא״ (ירושלמי, ברכות ט א, יב ע״ד). תיאור אחר עוסק בסיור מקיף ביהודה של שלושת חכמי טבריה החשובים בדור השלישי ש„היו עולין בהר המלך.״ כאמור, הר המלך היה כינוי לרוב גב הר יהודה. משמע שהם הלכו לא מעט בחבל יהודה, ואין להניח שהם טיילו להנאתם גרידא, אלא עסקו בקשר עם היהודים ביישובים השונים באזור זה.[163] בדרך זו יש לפרש את ביקור החכם הטברייני ר׳ יסא בדרום הר חברון אצל ר׳ חסא מאשתמוע (רשימת היישובים, מס׳ 26), שהיה מן הסתם חלק מסיור

162 אף כי הייתה צפיפות יישובית ניכרת סביב לוד והיא שימשה להם כמרכז מינהלי. ראה למשל: פישר, דרכים 2, 315–316 (מפות התקופה הרומית-ביזנטית). רוזנפלד, לוד וחכמיה, מפה בפתח הספר, 211–225.

163 ירושלמי, עבודה זרה ה ג, מד ע״ד. וראה עוד שם, דמאי ה ט, כד ע״ד, על הצעה לפטור את הר המלך ממעשרות. לשם כך התכנסו חכמים להכריע. נזכר שהדבר היה בימי ר׳ הושעיה, החכם הבולט בקיסריה בדור הראשון לתלמוד. מכאן שהכינוס לא נוהל על ידי חכמי יהודה וכנראה לא ביהודה, אך עסק בבעיה של היהודים ביהודה. למֵידע על קשרי יהודה ולוד עם הגליל, ראה: שוורץ, יהודה, 216–238; רוזנפלד, לוד וחכמיה, 48–55, 71–94, 129–149.

הם לפגישות ולימודים במקום. החכם הבולט עמו נפגש הוא ר׳ עקיבא שהיה בן מחלוקתו העיקרי, ודיונים ישירים ומחלוקות רבות ביניהם הובאו במקורות, הן במקורות התנאים והן במקורות התלמודיים והמדרשיים המאוחרים יותר.[154]

מקורות העוסקים בתקופה שמלאחר מרד בר כוכבא מתיחסים אך מעט לקשר ההדדי בין חכמים שפעלו ביישובי יהודה, והמעט הקיים מתייחס בעיקר לחכמי לוד. רק בדור השני לאחר המרד, בימי רבי, נזכרת לוד ובהקשר לכמה מרכזים, כגון שני חכמים שבאו לעבר שנה בלוד ושבתו באונו.[155] מדור זה ואילך נזכרים חכמים כבר קפרא ואחריו ריב״ל תלמידו המובהק והחכם הבולט בלוד בדור הבא, בקשרים עם חכמים אחרים בלוד. קשרים כאלה ביהודה מלאחר מרד בר כוכבא עד שלהי תקופת התלמוד, נזכרים כמעט אך ורק ביחס ללוד.[156] תנועה אחרת של חכם ממקומו ליישוב אחר יוחסה לריב״ל, הוא הלך לרחוץ בבית גוברין ממניעים דתיים. ידיעה מקרית זו מלמדת שהיה קשר בין החכם מלוד ובין העיר החשובה בדרום, ואין להניח שהחכם הלך מרחק כה גדול מלוד לבית גוברין, שהוא לערך מהלך יום, רק לרחוץ. אלא סביר להניח שהוא יצר קשר עם הקהילה היהודית המקומית, ואולי אף עם יהודי הסביבה. כן מסייע מקרה זה להניח שהיה קשר בין ריב״ל לר׳ יונתן דבית גוברין שאמר בשמו, וייתכן שלמד אצלו. לכך יש להוסיף כי בשם ר׳ יונתן אמר ר׳ סימון, תלמידו החשוב של ריב״ל, וייתכן שלמד אצל החכם מבית גוברין. נזכרים גם ביקורים של ריב״ל עם חכמים גליליים בירושלים. תופעה זו של ביקורי חכמים בירושלים ידועה גם ביחס לחכמים אחרים מלאחר החורבן ועד שלהי תקופת התלמוד. על כן, יש להניח שמטרה מרכזית של הביקור הייתה כמקובל לפקוד את מקום המקדש. אך ייתכן שריב״ל נפגש גם עם אישי היישוב היהודי שאולי התקיים במקום. ואכן קיימות כמה מסורות שמסר ריב״ל בשם „קהלא קדישא דבירושלם״ וביניהם היו חכמים. אם הכוונה לתושבי המקום יש להניח שסיורו התכוון גם להדק את הקשר עמם.[157]

חכם נוסף שאמר בשם ריב״ל, הוא ר׳ מלוך ערבאה. משמו משתמע שהוא בא מדרומה של פרובינקיה ערביה, ובזמנו, במחצית המאה השלישית לערך, ישבו יהודים באזור זה. החכם נקרא על שם מחוזו הרחוק, ולא על שם יישוב מסוים באותו מחוז, וזכרוהו כנראה עקב מוצאו הרחוק. ריב״ל ביקר באותו אזור וייתכן שעבר גם בסביבה בה גר ר׳ מלוך ערבאה.[158] גם ר׳ סימון, תלמידו הבולט של ריב״ל, נזכר בקשר מיוחד לאזור הר המלך. היו לו שם „נוטעים״ כנראה כרמים או „שדות,״ לפי נוסח אחר. באותה עת כלל אזור זה את רוב גב הר יהודה, ולא היו בו כמעט יהודים. מכאן שהיה לו רכוש באזור שלא היו בו יהודים ועקב כך יש להניח שהגיע לאזור מדי פעם, ואולי בדרכו פקד יישובי יהודים שהיו בדרך.[159] בדור הרביעי נזכר שר׳ אחא הלך לאמאוס,[160] ועל חכם אחר נאמר שהלך מלוד לאונו.[161] מכאן שהייתה זיקה בין לוד לפריפריה וסביר להניח שהיה קשר הדוק עקב היות לוד המרכז המנהלי בסביבה מרובת יישובים זו. אך המידע בנושא זה מועט והוא מקשה להעריך נכונה את טיב

154 ראה לעיל, מס׳ 14, כפר עזיז, ובהערות. היימן, תולדות, 819–828, 995–996.

155 שני החכמים היו ר׳ סימאי ור׳ צדוק, ראה: בבלי, חולין נז ע״ב.

156 שורץ, יהודה, 258–265. רוזנפלד, לוד וחכמיה, 110–117.

157 ראה למעלה, רשימת היישובים, מס׳ 21. שורץ, יהודה, 275–277.

158 רוזנפלד, לוד וחכמיה, 160–161. שורץ, יהודה, 264.

159 ירושלמי, דמאי ו א, כה ע״ב. שם, עבודה זרה ב ט, מ ע״ב. רוזנפלד, לוד וחכמיה, 74, 103, ובהערות. יובל שחר, „הר המלך: לפתרונה של חידה,״ ציון סה (תש״ס) 275–306, ודעות המחקר, 295–297.

160 ירושלמי, עבודה זרה ה ד, מד ע״ד.

161 ר׳ יעקב בן דוסתאי, ראה: שם, כתובות קיא סע״ב.

מהגליל ללמוד ביבנה. לחכמי יבנה היה קשר גם עם יהודים מחוץ לארץ, בחלקו עקב נסיעות רבן גמליאל לרומא, כשבדרך הוא עמד בקשרים עם יהודים במקומות שונים באגן הים התיכון, ובחלקו עקב נסיעות חכמים אחרים לתפוצות.[148] אף נזכרת תופעה של „עליה לרגל" של אנשים מחוץ לארץ, מאסיה לשאול הלכה במרכז ביבנה. הדבר מזכיר את העליה לרגל למקדש בירושלים. ואפשר שכך התיחסו חכמים לתופעות אלה וראו ביבנה מעין תחליף כלשהו למקדש בירושלים. יש שלוש הלכות שונות הנזכרות בנפרד בתוספתא שעליהן נאמר: „הלכה זו עלו עליה בני אסיא שלוש רגלים ליבנה."[149] עם זאת, מעטות הן הידיעות על הזיקה שבין יבנה ליישובים ביהודה, פרט למידע על הקשר עם לוד המעיד על זיקה הדוקה בין המרכזים הבולטים הללו. כגון חכמים שבאו מיבנה דרך פקיעין שביהודה שם ביקרו את ר׳ יהושע והמשיכו ללוד.[150] או רבן גמליאל והזקנים עשו את ליל הסדר בלוד, ויש להניח שהגיעו מיבנה, ואולי ממקומות נוספים.[151] במקביל קיים גם מידע על זיקת חכמים ביישובים שונים ביהודה ללוד שהייתה כאמור עיר בתי המדרש. נזכרים תלמידים של ר׳ אליעזר בן הורקנוס מלוד, ממקומות שונים בארץ, ויש שנאמר בפירוש שהם באים אליו ללוד.[152]

בדור השלישי, זה של ערב מרד בר כוכבא, נטלה לוד את הבכורה כמרכז עיקרי עד שלהי תקופת התלמוד, ויתר היישובים בהם פעלו חכמים היו פריפריה ביחס אליה. היה זה בעיקר עקב מעמדו ופעילותו הענפה וקשריו של ר׳ עקיבא, אך גם של ר׳ טרפון חכם העיר לוד. אף המידע על החכמים ביישובים האחרים ביהודה, הוא בעיקר הודות לכך שמאמריהם נאמרו לרוב בזיקה למאמרי ר׳ עקיבא, כגון שחלקו עליו או אמרו יחד עימו, דבר המלמד שהיו להם קשרים עם חכם מרכזי זה. משמע שזיקתם של אותם חכמים אל ר׳ עקיבא קידמה את הזיקה למרכז בלוד, ופרברו בני ברק, בה ישב חכם זה חלק מתקופת פעילותו. הגיעו ללוד תלמידים מהגליל ואף חכמים, והכינוסים העיקריים של חכמים בדור זה היו בלוד והם כללו מן הסתם את חכמי יהודה והגליל, דבר שחיזק את הקשר שלהם ללוד.[153] יש להזכיר את קשריו ההדוקים של ר׳ ישמעאל, מכפר עזיז שבדרום הר חברון, עם עולם החכמים בכללו. אמנם יישובו הוא פריפריה ביחס ללוד, אך מעמדו המיוחד הופך את יישובו למרכז חשוב וייחודי בפני עצמו. הוא מקים בית מדרש עם מספר ניכר של תלמידים שבאים אליו ללמוד. במקביל הוא נפגש עם חכמי דורו ומתדיין איתם, ובעיקר עם ר׳ עקיבא, ואין להניח שהם הטריחו את עצמם להגיע ליישובו הרחוק של ר׳ ישמעאל. עדיף להניח שר׳ ישמעאל ביקר בעיקר במרכז החשוב בדורו, בלוד, ושם נפגש עם חכמיה ועם אחרים שהגיעו אף

148 ראה: רשימת היישובים, מס׳ 2; אהרון אופנהיימר, „רבן גמליאל דיבנה וסיוריו בארץ ישראל," בתוך זאב רבינזון, עורך, ספר פרלמן (תל אביב: הוצאת אוניברסיטת תל אביב, תשמ"ט) 8–18 (להלן: אופנהיימר, „רבן גמליאל"); הגליל, 117–120. שמואל ספראי, „ביקוריהם של חכמי יבנה ברומא," בתוך ראובן בונפיל ואחרים, עורכים, ספר הזכרון לש"א נכון: קובץ מחקרים לתולדות היהודים באיטליה (ירושלים: מוסד שלמה מאיר, מוסד רפאל קאנטוני, תשל"ח) 151–167.

149 תוספתא, חולין ג י. שם, פרה ז ד. שם, מקוואות ד ו.

150 תוספתא, סוטה ז ט (מהדורת ליברמן, 193). וראה עוד קליין, ספר היישוב, 125, בערך: פקיעין.

151 תוספתא, פסחים י י"ב (מהדורת ליברמן, 198). וראה: אלון, תולדות, א:147; אופנהיימר, „רבן גמליאל."

152 ר׳ אלעאי מאושא, אבי ר׳ יהודה הידוע, ביקר את רבו זה, ראה: תוספתא, יום טוב, ב א (מהדורת ליברמן, 260). בירושלמי, עירובין א ב, יח סע"ד. בבלי, עירובין יא ע"ב, נזכר תלמיד שלו מאובלין, עיבלין, בגליל התחתון. תוספתא, כלים בבא מציעא ב א, בבלי, שבת נב ע"ב, נזכר תלמיד מהגליל העליון. וראה: אופנהיימר, הגליל, 22. ר׳ יוסי בן דורמסקית היא דמשק, ראה: אפשטין, תנאים, 67–70.

153 אופנהיימר, הגליל, 118–120, ובהערה 39. אורבך, „מיהודה לגליל." רוזנפלד, „ר׳ יוסי הגלילי." רוזנפלד, לוד וחכמיה, 49–51.

חברון בזמנו, וייתכן שהיו יותר לפי הממצא הארכיאולוגי.[145] זו כמות ניכרת של יישובים, המאפשרת להניח שהם היוו פוטנציאל לפעילות של יותר מחכם אחד. על כן דווקא האזכור המקרי רומז לאפשרות שהיו עוד חכמים בסביבה זו, אלא שמפאת ריחוקה הרב מאזור הפעילות העיקרי של חכמים הם לא נזכרו.

כמו כן, אם נניח שהתואר „רבי" בכתובות יפו מתכוון לחכם במובן התלמודי, וכך ביחס לשני האישים בעלי התואר „רבי" הנזכרים בכתובת הידועה מחורבת סוסיא שבדרום הר חברון, הקרובה לאשתמוע, הרי זה סיוע שעוד חכמים פעלו במאה הרביעית ולא נזכרו בספרות חז"ל. חלק מהאישים שנזכרו בכתובות יפו פעלו מאוחר יותר, במאה החמישית; כלומר, גם אז היו חכמים שפעלו ביפו או בשולי היישוב היהודי, בדרום הר חברון. לכך יש להוסיף שאף בצוער השוכנת בקצה הדרומי-מזרחי של ים המלח נתגלו מצבות רבות וביניהן אחת עם כתובת: „רבי סימון ברבי" ובהמשך צוין בפורש שהיה „חכם" ונפטר בשנת 385 לחורבן הבית שהיא שנת 455 לספירה. אמנם צוער שוכנת ממזרח ליהודה, אך כמה עשרות ק"מ בלבד מדרום הר חברון, וקרובה דיה כדי לקבלה כעדות נוספת לפעילות חכמים בסביבה זו גם באמצע המאה החמישית.[146] ואם אז היו עדיין חכמים פעילים, כשמצב היישוב היהודי בארץ ישראל היה פחות טוב מאשר במאה שלפניה, יש בכך להצביע על המשכיות כלשהי של פעילות חכמים באזור זה גם לאחר תקופת התלמוד.

## הקשרים בין המרכזים בתוך יהודה

הנושא חשוב להבנת הזיקה בין החכמים השונים, מרכיבי „הקבוצה" ביהודה, וכן בין המרכז לפריפריה. גם הדיון הזה סובל ממידע חלקי ומקוטע עקב העובדה שעיקר מקורות הדיון באים מחכמי הגליל שיהודה הייתה רחוקה ומשנית בעיניהם, ובהכרח גם המסקנות הן חלקיות וקטועות.

בשני הדורות הראשונים לאחר החורבן הייתה יבנה המרכז העיקרי ויתר המרכזים היו לה כפריפריה. אך העובדה שגם לוד הייתה מרכז חשוב ותוסס מרחיבה את מעגל הזיקה גם אליה כמרכז משני. בדור הראשון לאחר החורבן, המידע מועט וניכרת זיקה הדוקה בין ריב"ז מיבנה לבין ר' יהושע בן חנניה תלמידו שישב בלוד ולאחר מכן בפקיעין. תלמיד מובהק זה מגיע אל רבו גם כשהוא ישב בברור חיל. כן נזכר שריב"ז יצר קשר עם שמעון מאנטיפטריס דרך תלמידו ר' יהושע, אך הזיקה לא מעידה על השפעה על שמעון אלא רק על היכרות וידידות (ראה רשימת היישובים, מס' 4, 6). כן נזכרת זיקה בין יבנה לעיירות שמסביב לה.[147]

בימי רבן גמליאל נוצר קשר מגוון עם מקומות שונים בארץ הודות למנהיגותו של רבן גמליאל. נערכו כנסים ביבנה ואלה חיזקו את הקשר בין רבן גמליאל המנהיג ובית מדרשו עם החכמים שפעלו ביישובים השונים. כמו כן, הוא עצמו נסע למקומות שונים ביהודה ובגליל על מנת לחזק את הזיקה של היישובים השונים אל ההנהגה ביבנה. הגיעו תלמידים

145 שוורץ, יהודה, 98, וראה שם, בהמשך עד 107. Benjamin H. Isaac, "Jews, Christians and Others in Palestine: The Evidence from Eusebius," in Martin Goodman, ed., *Jews in a Graeco-Roman World* (Oxford: Clarendon Press, 1998) 284-309.

146 יוסף נוה, „שבע מצבות חדשות מצוער," תרביץ סט (תש"ס) 619-635, מצבה מס' כב.

147 הדבר נרמז במשנה, ראש השנה ד ב, בתוספתא, שם, ב ח (מהדורת ליברמן, 315). ומפורש בירשלמי, שם ד ב, נט ע"ב: „ויבנה מדבריהן והעיירות הסמוכות לה מדבריהן" וכן בברייתא בבבלי, שם כח סע"ב.

גם בבית גוברין, העיר הדרומית החשובה, פעלו חכמים בדור של רבי, הוא האחרון לתקופת התנאים, וכעבור כשני דורות, בדור השני של תקופת התלמוד. ייתכן שגם בירושלים, היא איליה קפיטולינה, ישבה קבוצת חכמים בדור של רבי, ואולי אף לאחר מכן. יותר מאוחר התפתח מרכז ביפו בשלושת הדורות, מהשלישי עד החמישי, של תקופת התלמוד. משמע גם בערים הלניסטיות גדולות צמחה פעילות פריפריאלית מבחינת עולם החכמים, שהייתה גדולה מזו שבכפרי הדרום.

מרכזים אלה צמחו על רקע תוצאות החורבן ומרד בר כוכבא שהביאו לתמורות רדיקליות במבנה היישובי היהודי, נדידת יהודים מאזורי הגרעין ההתיישבותי הקשה של העבר בגב הר יהודה אל שולי אזורי ההתיישבות היהודית. כך היו בית גוברין וסביבותיה, המחוז ויפו בקצוות אזורי היישוב היהודי. נדידה כזו מיהודה הייתה גם לגליל או לערי החוף. ניתן לראות זאת כדחיקה מהמרכז לאזורי שוליים, שמשמעו התחזקות יישובים שונים באזורי השוליים שאליהם הגיעו גם חכמים. עם זאת, החכמים נמשכו יותר לערים ההלניסטיות ביהודה, שהתפתחו כתוצאה מתהליך העיור, מאשר לכפרים עקב היכולת הטובה יותר למצוא מקורות פרנסה בערים. כל התהליכים גם גרמו לשינוי לטובה ולשיפור יחס החכמים ליישובים הלניסטיים אלה.

יש להוסיף שלעיתים הפעילות באזורי שוליים אף התרחבה בצורה מיוחדת על ידי שיגור חכם ליישוב כזה לפרק זמן מסוים. כך נשלח ר׳ יצחק בר נחמן, מחכמי לוד בדור השלישי ותלמיד ריב״ל, לעזה לפעול שם כחכם ודיין למשך זמן קצוב ולאחר מכן נתבקש לשוב חזרה למקומו. כך נהגו חכמים גם בגליל: כמעט באותו זמן מונה ר׳ זמינא, כנראה על ידי חכמי הגליל, לפעול בצור על מנת לחזור למקומו בגליל.[144]

מלאחר המרד מועט מספרם של חכמים שפעלו בכפרי יהודה, בהשוואה למספרם לפני המרד, וכן בהשוואה לחכמים שפעלו בכפרי הגליל מלאחר המרד עד שלהי התקופה התלמודית. בדורו של רבי נזכרו בית גופנין שמקומה מסופק, ייתכן שהיא גופנה. וכן „עיר אחת בדרום.״ בתקופת התלמוד נזכרו ארבעה או חמישה יישובים; גמזו או אמאוס (רשימת היישובים, מס׳ 5,3), דור שלישי-רביעי. גזר בספק (שם, מס׳ ר), בדור הרביעי. שוכו (שם, מס׳ 24), סביב לאמצע המאה השלישית. צדוקא בספק, אולי בית צדוק שליד בית גוברין (שם, מס׳ 25), אשתמוע דור שלישי-רביעי (שם, מס׳ 26). האחרון הוא היחיד בין מרכזי תקופת התלמוד שלגבי קיומו יש בטחון יחסי. גזר מסופק ושוכו, אף כי הוא סביר, אפשר להציע חלופות למשמעות המילים גזורי וסוכייה. בית צדוק מסופק, וגמזו ייתכן שיש להחליפה בעיר אמאוס. משמע שמלאחר המרד, בכל יהודה פרט ללוד, בשני דורות התנאים פעלו חכמים בשני יישובים כפריים ואחד בספק, ולאחר מכן, בימי התלמוד, פעלו אולי בשניים-שלושה כפרים ואותו מספר מסופקים. כלומר, נתוני פעילות חכמים בכפרי יהודה לאחר המרד מועטים ביותר ורומזים שפעילות חכמים בפריפרית יהודה לא התאוששה.

אם כי, כאמור, יש להסתייג ולזכור שיהודה הייתה רחוקה ממקום הפעילות העיקרי של חכמים בגליל, שבו נערכו עיקר מקורות חז״ל, וסביר להניח שאין אלה כל הנתונים מאותה תקופה. לעיתים המידע המקרי הקיים רומז לאפשרות שהיה מידע נוסף שלא השתמר, כגון הידיעה הבודדת בירושלמי על פעילות החכם ר׳ חסא דאישתמוע, בן הדור הרביעי, באזור דרום הר חברון, שבשולי ההתיישבות היהודית בארץ באותה תקופה. בדיוק באותו הזמן פעל אויסביוס, אב הכנסיה הידוע מקיסריה, והלה מדווח על שבעה יישובים יהודיים בדרום הר

144 ראה: ירושלמי, ביכורים ג׳ ג, סה ע״ד. שם נזכר שמינו את ר׳ יהודה בר טיטס שיפעל ברומי ויחזור.

יהודית, תחילה פגאנית ואחר כך נוצרית, וזו הפכה במחצית השנייה של המאה החמישית לרוב והעיר הייתה נוצרית.[141] לא מעט בעטיו של תהליך זה נחלש המרכז היהודי הדתי במקום. קרוב לשלהי תקופת התלמוד, בדור הרביעי, עדיין היה המרכז חשוב, אך בשלהי הדור כבר ניכרת ירידה כלשהי כשחלק מהחכמים שפעלו בלוד כונו על ידי חכמי הגליל בתואר „דרומא" כר' חלקיה דרומא ור' חילפא דרומא. בעיקר התעצם התהליך בדור החמישי, שהוא הדור האחרון שבו נזכרים חכמים שניתן לשייכם ללוד. כל החכמים הללו כונו „דרומא" כגון ר' יהושע דרומא ואחרים.

תמורות ותהליכים עברו גם על פעילות חכמים ביישובים האחרים ביהודה. ביחס למרכז בלוד, שכאמור היה הדומיננטי כמעט כל תקופת המשנה והתלמוד, הפעילות ביישובים האחרים הייתה פריפריאלית. המידע על הפריפריה ביהודה מועט למדי בעיקר מלאחר מרד בר כוכבא. בתקופת יבנה הייתה פעילות ניכרת של חכמים ביישובים כפריים, בשני הדורות הראשונים בשפלת לוד ובדור השלישי גם במרבית האזורים האחרים של יהודה. סביר להניח שפעילות רחבה זו של החכמים בפריפריה היותה גיבוי ניכר למרכזים העיקריים ביבנה ובלוד וסייעה לקידום השפעתם ברחבי יהודה.

לאחר המרד בא המשבר הגדול עם חורבנה של רוב יהודה, וכשם שהיישוב היהודי לא השתקם כראוי ולא חזר להיקפו מלפני המרד, אלא הצטמק לאזורי השוליים של יהודה, כך גם פעילות חכמים ברחבי החבל התאוששה חלקית בלבד. פרט ללוד לא ידועים הרבה חכמים בחבל יהודה, והידועים פעלו לרוב בצורה לא רצופה במעט ערים ופחות מכך בכפרים, באותם האזורים שבהם הצטמצם היישוב היהודי.

מעניינת התופעה של צמיחת מרכזי חכמים בערים ההלניסטיות בשולי חבל יהודה. התופעה אירעה בשלב מוקדם יותר מאשר בגליל ובמרכז הארץ שבהם חכמים החלו לפעול בערים בעלות אופי דומה רק לאחר דורו של רבי, בראשית תקופת התלמוד. ביהודה התופעה קיימת כבר מתקופת יבנה, אם כי, עיקרה מלאחר מרד בר כוכבא. ראשיתה בעיר יבנה ההלניסטית שהייתה המרכז הידוע בשני הדורות הראשונים שלאחר החורבן. פעלו בה ריב"ז ורבן גמליאל יחד כארבעים שנים בין 68–115 לערך. ניתן להניח שהממשל הרומי כפה על שניהם את השהות ביבנה. ברם, אחריהם, ייתכן בדור השלישי, ערב המרד, פעל חכם בודד, ר' לויטס איש יבנה, ואין הוכחה שהוא היה שם בצורה כפויה. השם לויטס, מלמד שהוריו הושפעו מהתרבות היוונית, דבר העשוי לרמוז שגם נולד ביבנה ההלניסטית בה פעל, אם כי מיעוט המידע עליו מקשה לקבוע את זמנו ותולדותיו. לאחר המרד לא ידוע חכם במקום ויבנה נשכחה מבחינת הפעילות של חכמים והפכה בהדרגה לסמל ספרותי של מרכז הירואי.[142]

יש לציין שנזכרת פעילות חכמים בשלוחה הימית של יבנה, היא יבנה ים שבמקורות נקראה מחוז, והייתה גם היא בעלת אופי הלניסטי. יש מעט פרטים על פעילות חכמים במקום כמה דורות. נזכר חכם שפעל במקום ערב המרד, חכם נוסף פעל בדור הראשון או השני לאחר המרד ועוד חכם בדור שאחריו, או דור לאחר מכן, הדור הראשון לתלמוד. כלומר, חכמים פעלו במחוז ההלניסטית גם בתקופה שלפני המרד, כשעדיין חכמים לא נטו לפעול בערים ההלניסטיות.[143] מכאן שבמחוז ההלניסטית הייתה תופעה יוצאת דופן ביהודה, פרט ללוד, של המשך פעילות כמעט רצוף לפני ואולי גם מיד לאחר המרד, ואין מידע המלמד שזו הייתה ישיבה כפויה.

141 רוזנפלד, *לוד וחכמיה*, 177–191.

142 לעיל, רשימת היישובים, מס' 12. רוזנפלד, „יבנה".

143 שוורץ, *יהודה*, 124–128. למחוז כיישוב הלניסטי, ראה: צפריר, *מפה*, 150, בעיקר, ההפניה לאיזק.

יותר כמקום ההנהגה, בעיקר בימי רבן גמליאל (85–115), והמרכז בלוד מצטייר יותר כעין אקדמיה, מקום תורה ובתי מדרש. בדור הבא, שלפני המרד, פעל ביבנה חכם בלתי ידוע ולמעשה היא פסקה למלא תפקיד של מרכז חשוב באין ממשיך מתאים לרבן גמליאל, ולוד הפכה להיות, למשך דור אחד, המרכז העיקרי של החכמים בארץ ישראל. היה זה הודות לפעילות האינטנסיבית של החכמים ותלמידיהם, ובעיקר הודות לחכמים בולטים, ובראשם ר׳ עקיבא, שחכמי הדור הבא היו תלמידיו, וכן ר׳ טרפון.[139]

לאחר המרד חל מהפך מוחלט והגליל היה לאזור העיקרי והמוביל של פעילות החכמים ויהודה נותרה אזור משנה. לוד הייתה גם בתקופה זו המרכז העיקרי, אך לקח לה זמן להתאושש ולהגיע להיקף פעילות גדול יחסית. בדור שלאחר המרד לא ידוע חכם שפעל ביהודה, כולל לוד, ורק בספק ייתכן שהיו חכם או שניים. מהדור הבא, דורו של רבי ושלהי תקופת המשנה, ועד סוף תקופת התלמוד, ידועים כמה חכמים כל דור, בעיקר בלוד, שחזרה להיות המרכז העיקרי ביהודה, גם עקב מעמדה כפוליס ותהליך העיור בכללו. בכל דור ידועים מעט חכמים ביישובים נוספים שהיו מרכז במשך דור או שניים בלבד. החכמים באותם יישובים לא נזכרו הרבה ואין רושם מהנתונים שהם היו דומיננטיים, אף כי הנתונים הם חלקיים בלבד שהרי עיקר ספרות חז״ל נוצרה ונערכה בגליל. כלומר הם מציגים, במידה מרובה את נקודת מבטם של חכמי הגליל על חכמי הדרום.

חכמי הגליל מזכירים בעיקר את חכמי לוד, כמה מהם נזכרים מאות פעמים בספרות הגלילית, כמו ריב״ל, או תלמידו ר׳ סימון. מכאן, שהם ראו בחכמי לוד את עיקר אנשי שיחם, ובעיניהם הם היו יותר דומיננטיים מחכמי המרכזים האחרים ביהודה הנזכרים מעט. יש גם להניח שלו היו חכמים מרכזיים נוספים ביהודה, היו משתמרים מהם הרבה יותר מאמרים. מכל מקום הפער בחשיבות בין לוד וחכמיה לבין יתר המרכזים בדרום הוא גדול: במספר החכמים שפעלו בלוד לעומת המרכזים האחרים, ברציפות הפעילות בו כמעט כל תקופת המשנה והתלמוד, ובמעמדו כמרכז החשוב ביהודה כל אותה התקופה. על כן אין זה מפתיע שבספרות החכמים של ארץ ישראל כבר מראשית תקופת התלמוד ניכרת התייחסות מיוחדת ללוד המתבטאת במינוח לשוני מיוחד. העיר נקראה לעיתים קרובות דרום, או דרומא, במקום יהודה כולה. תופעה זו נבעה מהיות לוד, מלאחר מרד בר כוכבא, היישוב היהודי הבולט והחשוב בדרום, ומקום מרכז התורה העיקרי בו, בעיני חכמי הגליל.

אף זאת, ממרד בר כוכבא ואילך עד שלהי תקופת התלמוד, מרבית החכמים שפעלו ביהודה למדו במרכזי הגליל העיקריים. בימי רבי יהודה הנשיא ובדור שאחריו, בעיר ציפורי, ולאחר מכן בעיקר בטבריה, כשזו נודעה כמרכז הבולט בארץ ישראל, ולעיתים גם בקיסריה, בירת הארץ, שהייתה מהמרכזים החשובים בארץ בכל תקופת התלמוד. אך היו כמה חכמים בולטים שלמדו בלוד ולאחר מכן למדו ופעלו בעיקר במרכזי הגליל כגון ר׳ יוחנן וריש לקיש שהיו ראשי החכמים בטבריה, למדו בשלב כלשהו בלוד וחזרו לגליל. כך בדור הבא, ר׳ חייא בר אבא ור׳ אסי, או בדור הרביעי ר׳ חגי. גם מקצת החכמים שפעלו בקיסריה למדו בלוד, כגון: ר׳ אבהו, בן הדור השלישי, שלמד בעיקר בגליל אצל ר׳ יוחנן אך גם למד הרבה אצל ריב״ל בלוד, ור׳ שמאי בן הדור הרביעי.[140] לא ידועים חכמים מיהודה שלמדו בציפורי מהדור השני לתלמוד ואילך, כשטבריה החליפה אותה כמרכז עיקרי.

בלוד היה במאות השלישית והרביעית תהליך הדרגתי של התבססות אוכלוסייה לא

139 רוזנפלד, לוד וחכמיה, 51, 56.

140 ראה: רוזנפלד, לוד וחכמיה, 144–145, 153–154 ובהערות.

בעירם ובעקבות כך את המרכז כולו. אם כי גם מהם שרדו מעט מאמרים וקשה להעריך את מעמדם כחכמים.

קבוצה בעייתית אחרת הם חכמים שהיו תלמידי הדור הרביעי בלוד, ולא ידוע היכן גרו, ושמא כולם או חלקם פעלו בעיר: ר׳ אשיאן, ר׳ יהודה בר טיטס, ר׳ יעקב בר אביי, ר׳ שמואל בר איניא. ברם, קשה להתייחס אליהם כחלק מהחכמים שפעלו בלוד היות ואין רמז שגרו בלוד. כן לא נלקחו בחשבון החכמים שהיו בתחילה בלוד ואחר כך עברו בעיקר לגליל. כגון: ר׳ שמואל בר נחמן, ר׳ יעקב בר אידי, שניהם בדור השלישי לתלמוד. וכן טרפון, מורו של אפיפנס, שייתכן שהיה חכם בבית גוברין בדור הרביעי, או שהיה רק מורה לילדי בית הספר.[137]

## מסקנות ניתוח הנתונים

סיכום הנתונים הקיימים במקורות חז״ל מאפשר מבט רחב יותר על מקומות מושבם ופעילותם של החכמים ביהודה. קיימת תופעה מיוחדת ובולטת מאד, המרכז בלוד הוא הדומיננטי כל תקופת המשנה והתלמוד. בכך הוא יוצא דופן מהמרכזים האחרים ביהודה שאף לא אחד מהם התקיים ברציפות אפילו בתקופת המשנה או התלמוד בלבד. יתר המרכזים פעלו תקופה קצרה ולעיתים בהפסקות.

המרכז בלוד יוצא דופן בכך גם ביחס למרכזי הגליל פרט לציפורי, ושניהם היו מרכזים יחידים במינם בכל הארץ. שכן גם על מרכזי הגליל אין מידע שהם התקיימו כמעט כל תקופת המשנה והתלמוד. סקירת מעמדן המיוחד של לוד וציפורי אכן מבליטה את ייחודם כמרכזים. בלוד היה חכם כבר בדור שלאחר החורבן ואילו בציפורי לא נזכר חכם בדור זה. מהדור השני ואילך פעלו חכמים בשני המרכזים ברציפות כל תקופת המשנה והתלמוד. בדור השני, הייתה לוד המרכז השני בחשיבותו ביהודה ובארץ לאחר יבנה, ובדור השלישי הייתה המרכז החשוב בארץ. במקביל, ציפורי הייתה המרכז החשוב בגליל בדור השני והשלישי אך במעמד פחות חשוב ממרכזי יהודה יבנה ולוד. בדור שלאחר מרד בר כוכבא ספק אם היו חכמים בלוד, ואם כן היה זה המרכז היחידי בדרום ובמעמד לוקאלי בלבד. לעומת זאת ציפורי הייתה מהמרכזים החשובים בגליל. בדור הבא, בימי רבי, בשלהי תקופת המשנה, ובדור שלאחריו, הראשון לתקופת התלמוד, הייתה ציפורי המרכז העיקרי בארץ, ולוד שנייה לה והחשובה בדרום. לאחר מכן, מהדור השני לתלמוד עד שלהי תקופת התלמוד, הייתה ציפורי מרכז חשוב בגליל אך שנייה לטבריה, ורק בדור החמישי לתלמוד חזרה להיות המרכז העיקרי בארץ.[138] לוד הייתה כל תקופת התלמוד החשובה בדרום ואחת מהחשובות בארץ לערך כציפורי. סיכום תולדות שני המרכזים הללו מגלה שהם עברו שינויים ניכרים במרוצת הדורות ועם זאת פעלו בהם חכמים ברציפות והם שימשו כמרכזים חשובים כמעט כל תקופת המשנה והתלמוד.

תופעה נוספת היא שבתקופת יבנה, מלאחר החורבן ועד מרד בר כוכבא (70–132), היו המרכזים העיקריים ביהודה ולא בגליל, ותלמידים נהרו בעיקר לבתי מדרש ביהודה. כך הגיעו ליהודה תלמידים רבים מהגליל ואף מבבל שבגולה. בשני הדורות הראשונים שלאחר החורבן שימשה יבנה כמרכז עיקרי, ולוד הייתה המרכז השני בחשיבותו. יבנה נראית

137 לחכמים הנזכרים כאן ראה: היימן, תולדות, בערכיהם; אלבק, מבוא לתלמודים, בערכיהם; לרבנן דקיסרין וחכמי עיר זו, ראה: לוין, קיסריה, 80–91, וכן במפתח בערכיהם.

138 רוזנפלד, „מקומות מושבם״ סב–סה.

יפו נותרו מעט מאמרים מכדי להעריך את חשיבותם; הרושם המועט רומז שהיו להם קשרים בעיקר עם חכמי קיסריה, ופחות עם חכמי לוד הקרובים אליהם. ההסבר עשוי להיות הקשר היבשתי והימי הנוח והישיר שבין שתי ערי הנמל הללו.[135]

דור חמישי, בין השנים 340/350–380. לוד: ר׳ יהושע דרומיא, ר׳ יעקב דרומיא, ר׳ אלעזר דרומא, ר׳ יוסי דרומא, ר׳ לוליאני דרומא. יפו: ר׳ תנחום דיפו (?). חמשה חכמים ואחד בספק. המידע על הפריסה מצטמק מאד, וידועים רק חכמים מלוד, בהנחה שהיא הדרומא, ואחד בספק מיפו הסמוכה. מורגש שהמידע מהדרום בדור זה מצומצם למדי, אף החכמים מלוד מכונים דרומא, עדות לירידה בחשיבותם, ואכן מעטים הם מאמריהם. זאת לעומת המרכזים בגליל שעדיין שימרו מאות מאמרים של חכמים בולטים מציפורי כר׳ מנא או ר׳ אבון, ור׳ יוסי בר בון שאולי פעל בטבריה.[136] נראה שאין זו רק עמדת העורכים הגליליים של התלמוד הירושלמי והמדרשים, שלא הכניסו דבריהם של חכמי יהודה ולוד, אלא התייחסותם מהוה עדות שחל פיחות ממשי במעמדו של המרכז בלוד, וחכמיו לא הגיעו לדרגת החשיבות של קודמיהם. הכינוי דרומא כבר ניתן לחלק מחכמי לוד, לא המרכזיים, בדור הקודם, הרביעי, אף שעדיין היו חכמים ידועים שפעלו בעיר. יש אפשרות שהכינוי דרומא, לא היה רק לחכמים מלוד אלא לכל אלה שפעלו בדרום. ואם כן חמשת החכמים שכונו כך, ואולי גם השניים מהדור הקודם, מייצגים חכמים שגרו בדרום ומקומם לא נזכר. במקרה כזה הסימן לפיחות הוא ביחס לחכמי יהודה בכלל מצד חכמי הגליל, שאף את מקומם לא ציינו במדויק כפי שהיה מקובל עד אז. ברם, דומה שעדיף לראות בחכמים בעלי הכינוי דרומא כאלה שפעלו בלוד, וכפי שהמקורות התלמודיים היו רגילים לכנוֹת את לוד, דרומא. התואר דרומא היה אפוא ביטוי לירידה במעמד חכמי לוד שעתה נזכר מקומם רק בשמו הכללי, וכל שכן הוא גם ביטוי לירידה במעמדם של חכמי יהודה בכלל. סיוע לכך משתמע מהעובדה שהחכמים בקיסריה, ציפורי וטבריה נודעו בשמותיהם וכך גם עריהם, בלי כינוי, ונשתמרו מהם הרבה מאמרים. ועוד, בקיסריה נזכרת קבוצה עלומת שם המכונה „רבנן דקיסרין״ המקבילה במשמעותה לתואר דרומא. אך חכמי הדרום שכונו דרומא, שמם ידוע, כמו ר׳ יהושע דרומא, ויש להניח שזה ביטוי להחשבת חכמי הדרום הללו יותר מרבנן דקיסרין עלומי השם. מכל מקום, השימוש בתואר הכללי דרומא משמעו יחס פחות מעריך מצד העורכים.

ייתכן שהמצב מורכב יותר אם נוסיף קבוצה של חכמים העשויה להיות קשורה ללוד. אם נצרף לדור הרביעי-חמישי בספק את משפחת בן פזי המונה ארבעה חכמים: דור רביעי, ר׳ הלל בן פזי, ר׳ חנן או חנינה בן פזי; דור חמישי, ר׳ אינייא בן פזי, ר׳ שמעון בן פזי. אם אכן קבוצה זו הייתה משפחה, סביר שהם היו בני משפחת ר׳ סימון ובנו ר׳ יהודה שנקראו בן פזי. בכך נוספים שני חכמים לדור הרביעי, וגדל מספר החכמים לשנים עשר ושניים בספק. מספר החכמים הגיע לשיא בדור זה יותר מכל תקופת התלמוד, ומוכיח שחשיבות לוד באותו הדור לא ירדה. בדור החמישי תוספת של שני חכמים ממשפחת בן פזי הידועה. הם גם קשורים למשפחת הנשיא, דבר שהיה עשוי לחזק את מעמדם

135 הקשר היבשתי התקיים בדרך רומית ישירה שעברה לאורך מישור החוף וחיברה ביניהם. ראה: Israel Roll, “Roman Roads to Caesarea Maritima,” in Raban, *Caesarea Maritima*, 549–58. לקשר הימי, ראה: תוספתא, דמאי א יא (מהדורת ליברמן, 64). ליברמן, תוספתא כפשוטה, זרעים, א (198). וראה: פריי, קורפוס, ב, מס׳ 915; לוין, קיסריה, 18, 24–25, 42, 56; שוורץ, יהודה, 171–172.

136 בן ציון רוזנפלד, „תולדות רבי אבון ופעלו הציבורי,״ סיני צז (תשמ״ג) רי–רלג; היימן, תולדות, 719.

כי ראשיהם המשיכו להיות נחשבים יותר, תחילה ר׳ חנינא בר חמא (220–250) בציפורי, ולאחר מכן ר׳ יוחנן בטבריה (250–279), שהיה תלמיד ריב״ל בשלב כלשהו בתחילת דרכו. כלומר, המרכז בלוד, גם בשיא פריחתו, היה אמנם החשוב ביהודה אך שני למרכזי הגליל הנזכרים ולא חזר למעמדו ערב המרד.

מריב״ל נשתמרו למעלה מאלף מאמרים של הלכה והגות, ומידע מפורט על תולדותיו ופעילותו הדתית, החברתית והמדינית שהביאוהו למעמד מרכזי בהנהגה היהודית בארץ. ואילו על יתר חכמי לוד כמעט ואין מידע ומספר מאמריהם שנשתמר הוא מועט ביותר, מאחד עד ארבעה מאמרים לכל חכם. מידע זה משקף פער עמוק בין חכם בולט זה לבין יתר חכמי לוד ויהודה שעמדו בצלו.

דור שלישי, בין השנים 270–310 לערך. לוד: ר׳ סימון, ר׳ יוחנן אבי ר׳ שמעון (בן פזי?), ר׳ יוסף בן ריב״ל, ר׳ יצחק בר נחמן. וכן גוף הנקרא: חברייא. בספק: ר׳ אלכסנדרי, ר׳ תנחום (בר חנילאי?). יפו: ר׳ אדא דיפו. צדוקא: ר׳ אלכסנדרא צדוקא (?). חמשה חכמים ועוד שלושה מסופקים , וכן הגוף המכונה חברייא, שהוצע לזהותם עם „דרומאי״ מהדור הקודם, ושלושה מרכזים (מהם אחד בספק). יש כאן ירידה במידע ביחס לדור הקודם. פריסת המרכזים אף היא מצומצמת יותר; לוד ויפו, ובספק, צדוקא שליד בית גוברין. אף כאן לוד בולטת במספר חכמיה כבדורות הקודמים; ארבעה ועוד שניים בספק, ויש להוסיף כמה מהגוף הקרוי חברייא ששמו מעיד שאינו מייצג את הידועים בשמם.

המרכז בלוד היה שני לטבריה בחשיבותו בדור זה. החכם הבולט בלוד היה ר׳ סימון שבדומה לריב״ל רבו נחשב כמקורב לבית הנשיא, כולל בקשרי נישואין. אך הרושם הוא שמעמדו כחכם היה פחות דומיננטי מריב״ל רבו המובהק. כמה מהחכמים האחרים הנזכרים ידועים, אך לא נודעו כמרכזיים בעיני חכמי הגליל. המרכז ביפו ידוע מדור זה עד הדור החמישי, שלהי תקופת התלמוד, והדבר היוה חלק מתופעת התחזקות מרכזי חכמים באזורי השוליים של היישוב היהודי בארץ בעיקר מראשית המאה הרביעית לספירה.

דור רביעי, בין השנים 310–350/340. לוד: ר׳ יהודה בר סימון (או: בן פזי), ר׳ אחא, ר׳ חלקיה הדרומי, ר׳ חילפא דרומיה, ר׳ שמעון לודיא, לודה (זמנו מסופק). יפו: ר׳ חייא בריה דר׳ אדא דיפו, ר׳ פנחס דיפו, ר׳ נחמן דיפו. גזר: ר׳ יודן גזורי, מסופק. אשתמוע: ר׳ הסא דאשתמוע. גמזו או אמאוס: ר׳ יעקב עמסונייא, בדור השלישי-רביעי. עשרה חכמים ושניים מסופקים, בזמן או בזיהוי, שפעלו בחמישה מרכזים. מספר החכמים שמקומם ידוע והיישובים בהם פעלו, גדול יותר מהדור הקודם. אף פריסת היישובים רחבה יותר מהדור הקודם. ארבעה סביב לשפלת לוד; לוד, יפו, גזר וגמזו או אמאוס, אך היישוב החמישי אשתמוע, שבדרום הר חברון, רחוק למדי מהאזור הגיאוגרפי של המרכזים שנדונו עד כה, והוא שוכן בשולי ההתיישבות היהודית. כן יש לציין ששני מרכזים הם עירוניים לוד; יפו, ואחד בספק, אמאוס, ושניים הם כפריים; גזר המסופק ואשתמוע. כלומר, מספר המרכזים העירוניים גדול מעט מהכפריים. העדות המקרית על פעילות חכם ביישוב כפרי רחוק כאשתמוע, רומזת שפעילות חכמים באזורים רחוקים לא פסקה גם בשלב מאוחר זה, וייתכן שהייתה רבה יותר מהידוע מספרות חז״ל, כפי שצוין כמה פעמים. מספר חכמי לוד שווה לאלה של יֶתר היישובים, והם הידועים יותר, אם כי ניכרת עליה במרכז של יפו. שני חכמים בלטו בדור זה והם פעלו בלוד, ר׳ אחא ור׳ יהודה בן פזי בנו של ר׳ סימון מהדור הקודם. נשתמרו מהם מאמרים רבים והם עמדו בקשר הדוק עם חכמי יתר המרכזים והיו מראשי החכמים בארץ, והודות להם שמר המרכז בלוד על מעמדו החשוב כבדור הקודם. מחכמי

ירידה מהדור הקודם. אך משך הזמן כאן הוא כחצי דור, וכעין דור תפר. העובדה הבולטת היא שהמרכזים הם בלוד ויבנה ים-מחוז. כלומר, שוב בשתי הערים כבדור הקודם, ושתיהן סמוכות למישור החוף. משני החכמים הראשונים נשתמרו כמה מאמרים המלמדים שהם כמעט שייכים לדור הקודם. מהשלישי נשתמרו מאמרים רבים מאד ויוזכר גם להלן, ומהרביעי, שרד רק מאמר אחד.

מאמרי ר׳ שמעון בן יהוצדק הובאו על ידי תלמידו ר׳ יוחנן, שהקים את המרכז בטבריה, והיה החכם החשוב בדור הבא, אך לא ידוע על קשרי ר׳ שמעון זה עם חכמי לוד. תופעה כזו קיימת בהמשך תקופת התלמוד, שלא תמיד ידועה מידת הזיקה ההדדית בין חכמי לוד באותו דור. כך היה המצב גם בקיסריה. לעומת זאת בטבריה הזיקה ההדדית שבין חכמיה מתועדת הרבה יותר, היות ובה נערכה עיקר היצירה התלמודית והמדרשית. על כן יש חסר במידע על מערכת הקשר הפנימית במרכזים האחרים שמחוץ לטבריה, העירוניים כלוד וקיסריה, וכל שכן המרכזים הכפריים שהמידע עליהם מועט.

הקבוצה השנייה, צעירה בחצי דור, פעלה לערך בין השנים 240–270. לוד: ר׳ יהושע בן לוי – הבולט בחכמי הדרום בתקופת התלמוד, פעל לערך בין 230–270, ר׳ יהודה בן לוי, זבדי בן לוי, שלמן בן לוי, ר׳ יוסי בר נהוראי(?), ר׳ יוחנן בן ארזה(?). יש להוסיף שתי קבוצות של חכמים עלומי שם שפעלו בלוד: זקני דרום, דרומאי. אונו: יהושע איש אוניא. בית גוברין: ר׳ יונתן דבית גוברין. שוכו: ר׳ לוי סוכייה. צדוקא: ר׳ שבתי צדוקא(?). שבעה חכמים ועוד שלושה מסופקים, בארבעה מרכזים ועוד אחד מסופק. כן ישנם שני גופים נוספים בלוד. בחלק זה של הדור כבר ידועים יותר חכמים ויותר מרכזים מהדורות הקודמים, ויש גם יותר מסופקים. גם פריסת החכמים בשלב זה ביהודה רחבה יותר. נוסף ללוד ושכנתה אונו, היה חכם בשוכו המזוהה או בשפלה הפנימית כעשרה ק״מ צפונית-מזרחית לבית גוברין. או שהייתה בדרום הר חברון ממזרח לא-זהריה.[134] כן היה חכם בבית גוברין בדרום השפלה, וקרוב אליה היה אולי חכם בצדוקא, בית צדוק. מכאן שהמרכזים היו בעיקר מסביב לשתי הערים שבשני צדי השפלה, לוד ובית גוברין. אך היו כמה מרכזים כפריים: אונו, שוכו, צדוקא(?), המופיעים כמרכזים בדור זה לראשונה אחרי מרד בר כוכבא. זה סימן להתפתחות בפריסה של פעילות החכמים בדור זה, אם כי פחות מהדור של ערב המרד.

גם בדור זה בולטת לוד שבה פעלו מרבית החכמים, ארבעה ועוד שניים מסופקים. עליהם יש להוסיף כמה חכמים עלומי שם שנכללו בשני גופים; זקני דרום ודרומאי, שרק מקצתם ידועים בשמם, ואחרים לא נקראו בשמם. מבחינה זו היקף הפעילות של החכמים בדור זה מתקרב למצב שהיה ערב מרד בר כוכבא, כשפעל בלוד ר׳ עקיבא. ברם, השפעת חכמים אלה הייתה בעיקר ביהודה, ואילו ר׳ עקיבא היה החשוב בדורו, ולא רק ביהודה, והיו חכמים מרכזיים נוספים שהשפעתם חרגה מעבר ליהודה.

בדור זה פעל בלוד ר׳ יהושע בן לוי, הבולט מכל חכמי הדרום שפעלו מלאחר מרד בר כוכבא עד שלהי תקופת התלמוד, והמרכז המקומי הגיע לשיאו, גם על רקע היותה פוליס ותהליך העיור. גם המרכזים בגליל בדור זה הכירו בחשיבותו של המרכז בלוד, אף

134 כאמור, לעיל, הערה 115, ההצעות שקולות עם נטייה לשוכו שבשפלה. אף כי מפתיע מעט למצוא חכם באזור זה שקיום היישוב היהודי בו אינו ברור. אך ייתכן שהיו יישובים יהודיים באזור. ראה: עמוס קלונר, „היישוב היהודי בשפלת יהודה בתקופת המשנה והתלמוד (לאחר מרד בר-כוכבא) על פי הממצא הארכיאולוגי״ בתוך מגן ברושי, עורך, בין חרמון לסיני, יד לאמנון (ירושלים: הוצאת ידידים, מערכות – משרד הבטחון, תשל״ז) 186–196; שוורץ, יהודה, 94–96.

מייצגים למעשה את אזורי התיישבות היהודים בערים ולא בכפרים, שבהם לא ידוע מרכז בדור זה. לוד בשפלת לוד, יבנה ים-מחוז, במישור החוף של יהודה, בית גוברין בשפלת הדרום, וירושלים (בספק) היא איליה קפיטולינה. הן היו ערים הלניסטיות מעורבות, שבהן ישבו יהודים, ואף לוד היהודית, שקבלה מעמד של פוליס בדור זה, בשנת 199, היה בה מיעוט פגאני.[132] התופעה של מרכזי חכמים בערים ההלניסטיות היא מהסימנים הראשונים הבולטים לתהליך של שינוי בעולמם של חכמים שהתרחש בדור זה. חכמים התיישבו בערים הללו בצורה מודעת, לא בכפיה, כבימי המרכז ביבנה, שריב״ז ורבן גמליאל הגיעו לשם שלא ברצונם.

תהליך זה היה ללא ספק על רקע המצב הכלכלי לאחר המרד. ביישובים גדולים היו יותר הזדמנויות כלכליות ולכן יכלו יהודים, ובהם חכמים, להתבסס בהם טוב יותר. כן קודם תהליך זה על ידי תהליך העיור (אורבניזציה) המואץ שהתחולל באימפריה הרומית ובכלל זה אף בארץ ישראל בדור זה של רבי יהודה הנשיא. התהליך ברחבי האימפריה הואץ על ידי הקיסרים הסוורים ועקב כך התחזק כוחן של הערים על חשבון האזור הכפרי גם בארץ ישראל. התהליך תרם ככל הנראה, גם לשינוי יחס החכמים והסתגלותם לערים ולמגורים בהן למרות תרבותן הפגאנית העשירה. דוגמא בולטת לכך הוא יחסו החיובי של רבי יהודה הנשיא עצמו לישיבה בערים המעורבות שהתבטא במעברו לציפורי שהייתה פוליס עם מיעוט פגאני, וכן בתקנותיו ההלכתיות שנועדו לקדם את חיזוק היישוב היהודי בערים ההלניסטיות.[133] מעשי הנשיא הדומיננטי השפיעו, מן הסתם, גם על החשיבה של החכמים והיוו עבורם מסר תומך ומעודד לגור בערים אלו. תהליך התיישבותם של החכמים בערים המעורבות והקמת מרכזים רוחניים בהן, התגבר והגיע לשיא בדור הבא, בראשית תקופת התלמוד, עם יסוד המרכז בקיסריה, וכשני עשורים יותר מאוחר בטבריה.

עם זאת, החכמים שפעלו בערים ההלניסטיות ביהודה, מלבד בלוד, נזכרים מעט בספרות חכמים, ודומה שהדבר נבע מהעובדה שהם פעלו באזורי שוליים מבחינת עולמם של חכמים, בעיקר בית גוברין ובית גופנין, ואף יבנה ים-מחוז במידה מסוימת. גם ירושלים הייתה רחוקה מהיישוב היהודי וממוקדי פעילות החכמים, אם כי החכמים שאולי ישבו בה ידועים. הם באו מהגליל שם למדו בבית מדרשו של ר׳ מאיר, והיו לחכמים ידועים עוד לפני עלותם לירושלים.

דור ראשון ושני בתקופת התלמוד, 230-270. היו שתי קבוצות, הקבוצה המבוגרת פעלה לערך בין 230-250. בלוד: ר׳ שמעון בן יהוצדק, יהודה בן פדיה וריב״ל, שפעל גם עם הקבוצה השנייה של דור זה. מחוז (יבנה ים): שמעון המחוזי. ארבעה חכמים בשני מרכזים,

132 רוזנפלד, לוד וחכמיה, 76-84.

133 ראה למשל: אופנהיימר, הגליל, 63-84. Habas-Rubin, "The Halachic Status of Caesarea," 454-68, esp. 458 and n.18. על העיור במזרח הרומי, ראה למשל: George Wolf, "The Roman Urbanization of the East," in Susan E. Alcock, ed., *The Early Roman Empire in the East* (Oxford: Oxbow Books, 1997) 1-14. על השפעת העיור על התרבות היהודית ובכלל זה חכמים, ראה: Catherine Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997) 157-84; Hayim Lapin, "Rabbis and Cities in Later Roman Palestine: The Literary Evidence," *JJS* 50:2 (1999) 187-207; Lapin, "Rabbis and Cities: Some Aspects of the Rabbinic Movement in its Graeco-Roman Environment," *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture* 2 (2000) 58-80; Éric M. Meyers, "Recent Archaeology in Palestine: Achievements and Goals," in Horbury, *Cambridge History of Judaism*, 67-74. Meyers, "Jewish Culture in Greco-Roman Palestine," in David Biale, ed., *Cultures of the Jews: A New History* (New York: Schocken, 2002) 135-79, וראה לעיל, סוף הערה 1.

שניתן ליחסם לחכמי לוד, וכל שכן מיישובים אחרים ביהודה, לעומת מאות רבות של מאמרים של חכמי הגליל בדור זה.

דור חמישי, בין השנים 180–230 לערך. לוד: בר קפרא, ר' חמא בר ביסא, ר' יוסי בן פטרס. המחוז (יבנה ים): ר' יוחנן המכותי. בית גוברין: ר' יעקב בן יהודה מבית גוברין. בית גופנין: יעקב בן יצחק. ירושלים(?): ר' שמעון בן מנסיא, ר' יוסי בן המשולם, ואולי אבא יוסי בן יוחנן איש ירושלים. חמשה חכמים בשלושה מרכזים, ומרכז נוסף בספק, ירושלים, על שלושת חכמיו. זו עליה כמותית נכבדה בחכמים וביישובים בהם פעלו, ביחס לדור הקודם. אך עדיין היו פחות חכמים ומרכזים בהשוואה למצב ביהודה, ובלוד, שני דורות לפני כן, ערב המרד. כן היה המרכז בלוד בדור זה החשוב ביהודה, והשני בחשיבותו בארץ אחרי ציפורי הגלילית, שבה היה בית מדרשו של רבי יהודה הנשיא. כלומר, גם מנקודת מבט ארצית חלה התפתחות חשובה בדור זה במעמד המרכז בלוד, שייצגה את יהודה, לעומת הדור הקודם שהיה בה אולי מרכז מקומי.

החכם החשוב ביהודה בדור זה היה בר קפרא מלוד שנדד בהמשך דרכו לגליל, שם שהה הרבה במחיצת רבי, דבר שתרם לא מעט לפרסומו, ואולי משם נדד לגולן. ידוע גם ר' חמא בר ביסא שנזכר בכעשרה מאמרים וברובם נקרא על שם בנו, ר' חמא אבי ר' הושעיה. מכאן שבנו נחשב לחשוב ממנו בעיני חכמי הדורות שאחריו, כנראה משום שהקים את מרכז החכמים בקיסריה. ר' חמא היה בקשר עם רבי שישב בציפורי, ולמד אצלו, ונזכר כדיין בעירו. נראה שפרסומם של שני החכמים מלוד היה הרבה הודות לקשריהם עם רבי, כך הכירום חכמי הגליל, וזכרו מאמריהם. תופעה זו של חכמים ששהו בלוד ועזבוה לטובת מקומות אחרים, בעיקר לגליל, תלווה מרכז זה עד שלהי תקופת התלמוד. כך עשה ר' הושעיה הנזכר, תלמיד מובהק של בר קפרא ובנו של ר' חמא חברו, שעזב את לוד ועבר לגליל, למד שם אצל רבי, ולאחר פטירתו הלך לקיסריה והקים בה את המרכז.[129] כן עזבו את לוד באותו דור שני חכמים בולטים נוספים: ר' אפס, שנקרא גם ר' פאס דרומה, שאולי יצא בשלב מוקדם של חייו ללמוד בגליל אצל רבי ושימש גם כמזכירו ויורשו לזמן קצר בראשות הישיבה בציפורי. וכן ר' שמלאי, שהיה צעיר מעט מקודמו, ופעל רוב ימיו בגליל והיה מקורבו של ר' יהודה נשיאה, נכדו של רבי.[130]

מבחינת הפריסה, לא היו הרבה מרכזים, אך הם צמחו במוקדי האזורים שבהם ישבו היהודים לאחר מרד בר כוכבא. שכן גב הר יהודה – מגבול השומרון בצפון עד קרוב לקצהו הדרומי – התרוקן לחלוטין מיהודים וכן חבל מודיעין. לא נותרו יהודים אלא בשולי הר יהודה, בדרום הר חברון ולאורך שפלת יהודה, וחלק נדדו בין היתר למישור החוף.[131] המרכזים

129 לוין, קיסריה, 87–89, 103–104. אהרון אופנהיימר, „בתי מדרשות בארץ-ישראל בראשית תקופת האמוראים," קתדרה 8 (תשל"ח) 80–89.

130 ראה לעיל, בהערה 34.

131 אלון, תולדות, ב:48–83. שמעון אפלבאום, „מלחמת בר-כוכבא ותוצאותיה," בתוך אוריאל רפפורט, עורך, יהודה ורומא: מרידות היהודים, ההיסטוריה של עם ישראל (ירושלים: עם עובד, תשמ"ג) 229–260. זאב ספראי, „מצב היישוב בארץ-ישראל לאחר מרד בר-כוכבא," בתוך אהרון אופנהיימר, אוריאל רפפורט, עורכים, מרד בר-כוכבא: מחקרים חדשים (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ"ד) 182–195. באותו קובץ: יהושע שורץ, „ארץ יהודה בעקבות דיכוי מרד בר-כוכבא," בתוך אופנהיימר, מרד בר-כוכבא, 215–223. שורץ, יהודה, 42–46; מנחם מור, מרד בר כוכבא עוצמתו והיקפו (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"ב) 241–245. שפר, היהודים, 145–161. ראה עוד הנ"ל: Peter Schäfer, *Der Bar Kokhba-Aufstand* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1981) 103–35. Benjamin Isaac and Aharon Oppenheimer, "The Revolt of Bar Kokhba: Ideology and Modern Scholarship," *JJS* 36:1 (1985) 58–59.

בן מחלוקתו הבולט של ר׳ עקיבא, ומראשי החכמים בדור, שהיו לו תלמידים רבים וביניהם אף מבבל. שני חכמים נוספים פעלו ביישובים שמקומם אינו ברור, באזור בית גוברין, או עזה, והם: כפר הדרום וברתותא. אלו מרכזים שהיו בשולי אזור היישוב היהודי בדרום מערב יהודה, או אפילו מעבר לכך לפי הצעות הזיהוי באזור עזה.

פריסה זו היוותה הרחבה משמעותית של פעילות חכמים והשפעתם ברחבי חבל יהודה. הפעילות התקיימה בעיירות וכפרי יהודה, ולא במרכז עירוני אחד כלוד, או יבנה. חכמים היו מעורבים וחיו בתוך החברה ולא התרכזו במקום אחד או שניים. דרך פעילות זו יכלה לקדם בהדרגה את שאיפת חכמים להוות מנהיגות דתית דומיננטית בעלת השפעה בחברה.[126] לכך יש להוסיף, לפי ספרות חז״ל, את הדגשת ההשפעה האישית הרבה והכריזמטית של החכמים הבולטים, בעיקר ר׳ עקיבא, אך גם ר׳ טרפון ור׳ ישמעאל ור׳ יוסי הגלילי ואחרים, שהעיסוק הרב בפעילותם הציבורית מצביעה על מעורבות והשפעה חברתית רחבה של חכמים אלה, בדור זה של ערב מרד בר כוכבא, כשבעיות השעה היו כבדות.

יש לציין כי בדור זה ידועים בשמם למעלה מארבעים חכמים. רובם אין מקומם ידוע והם נזכרו בהקשר לר׳ עקיבא שפעל בלוד וסביבתה.[127] העובדה שהחכמים הדומיננטיים פעלו ביהודה, ובעיקר בלוד, וכן התלמידים מהארץ ומהתפוצות הגיעו ללמוד ביהודה, ולא באזור אחר,[128] מלמדת שבה היה המרכז העיקרי לפעילות חכמים, וסביר להניח שחלק בלתי מבוטל מהחכמים שמקומם אינו ידוע פעלו ביהודה, ומהם שפעלו בלוד וסביבתה, עקב היותה המרכז העיקרי ובשל חכמיה הבולטים.

## לאחר מרד בר כוכבא

הדור הרביעי שלאחר המרד בין השנים 140–180. לא ידוע בוודאות שם חכם שפעל ביהודה בדור זה. יש מסופקים מאד בלוד: ר׳ ביסא, סבו של ר׳ הושעיה, הידוע רק בשמו. ואולי גם: ר׳ ירמיה בר אלעזר. כן ייתכן שכמה חכמים, ששמם נודע משחזור קטעי הספרי זוטא, פעלו בלוד, מקום עריכתו של חבור זה. מכל מקום מפני הספק הרב נתייחס רק לשני השמות הנזכרים. סיכום: שני חכמים בספק גדול ורק בלוד.

חורבן רוב ארץ יהודה השפיע בדור זה גם על עולם החכמים. לוד ירדה ממעמדה כמרכז ארצי עיקרי למעמד מסופק של מרכז מקומי בלבד, היחידי ביהודה. לא נשתמרו מאמרים

126 על חשיבות הפעילות הצבורית בעיני חכמי ימי המשנה, ראה למשל את הביטוי „צרכי צבור״ הנזכר כמה פעמים בתוספתא ביחס לחכמים העוסקים בענייני צבור. תוספתא, ברכות א ב. שם, ב ו. שם, סנהדרין ב יג. ושם, שם, ד ח, ביחס למלך העוסק בצרכי צבור, ומכאן שעיסוק זה מתיחס לנושאים מנהליים ולא רק דתיים. וראה עוד ספרי, דברים, פיסקה מא (מהדורת פינקלשטין, 86–88). שם, שם, פיסקה שו (339). ישראל ל׳ לוין, מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת התלמוד (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ״ו) 109–112; רוזנפלד, לוד וחכמיה, מפתח, ערך: פרנס.

127 ראה ברשימות שהביאו: אלבק, מבוא למשנה, 225–228, מנה שלושים ושניים חכמים בדור זה. מנינו מבוסס על החכמים הנזכרים במשנה. ושטרק, מבוא לתלמוד, 79–83, מנו שלושים חכמים, וביניהם כאלה שנזכרו במקורות התנאים האחרים, לא במשנה. יש תשעה חכמים שהם הזכירו ואלבק לא הזכירם. ולהפך, יש אחד עשר חכמים שהזכיר אלבק והם לא. מהשוואת השינויים שביניהם ניתן להוסיף כעשרה חכמים, שעם אלה שמנו שתי הרשימות מגיע מספרם הוא ליותר מארבעים חכמים. וראה בהרחבה: בן ציון רוזנפלד, „החכמים בדורו של בר-כוכבא ויחסם למרד על-פי ספרות התנאים,״ בתוך גרא, אוהב שלום, 319–359.

128 ראה: אפרים אלימלך אורבך, „מיהודה לגליל,״ בתוך שלמה פינס, עורך, ספר זכרון ליעקב פרידמן (ירושלים: המכון למדעי היהדות האוניברסיטה העברית, תשל״ד) 59–75. רוזנפלד, לוד וחכמיה, 45, 50–51.

בתירא לפחות שניים, ושני חכמים באמאוס. כל המרכזים הם סביב שפלת לוד: במזרח, גמזו בשולי חבל מודיעין; בדרום, אמאוס, ועמק איילון הפריד בינה לשפלת לוד; במערב, יבנה. בצפון, אנטיפטריס. כלומר, כל המרכזים היו מסביב ללוד ובטוח כחמשה עשר ק״מ ממנה. לא ידועים מרכזים על גב ההר או בשפלת בית גוברין בשלב זה.

הדור השני, בין השנים 90–117. יבנה: רבן גמליאל, ר׳ אלעזר בר צדוק. לוד–פקיעין: ר׳ אליעזר בן הורקנוס, ר׳ יהושע בן חנניה (שייכים גם לדור הקודם). חדיד: יקים איש חדיד. עיקש: חזקיה אבי עקש. כפר הבבלי: נחוניא בן אלינתן איש כפר הבבלי. שבעה חכמים בחמשה מרכזים, וזו נראית ירידה לעומת הדור הקודם, אך אין זו בהכרח ירידה, שכן מספר החכמים הכללי בכל אחד משני הדורות היה כעשרים, ובדור השני אולי מעט יותר, ואף נוסף מידע על כמה חכמים מהגליל.[125] משמע, שבסך הכול היו יותר חכמים בדור השני לעומת הדור הראשון. כמו כן, בשני הדורות מספרם הכולל של החכמים עם אלה שמקום פעילותם אינו ידוע, עולה בהרבה על אלה שמקום פעילותם ידוע. לכן במקרה זה אין המידע המועט יחסית על אלה שמקומם ידוע יכול ללמד על ירידה במספר החכמים והיישובים בהם פעלו בדור זה.

הדור השלישי, בין השנים 117–132. מרכזי שפלת לוד–יבנה: ר׳ לויטס איש יבנה. המחוז (יבנה ים): אבא יוסי המחוזי. לוד - בני-ברק: ר׳ עקיבא. לוד: ר׳ טרפון. מודיעין: ר׳ אלעזר המודעי. אונו: פפייס איש אונו, חנניה איש אונו. מרכזים מחוץ לשפלת לוד–תימנה: שמעון התימני. כפר עזיז: ר׳ ישמעאל. כפר הדרום: ר׳ אלעזר בן יצחק איש כפר הדרום. ברתותא: ר׳ אלעזר בן יהודה איש ברתותא. סך הכל, אחד עשר חכמים בעשרה מרכזים. לכך יש להוסיף כמה גופים בלוד: „חמשה זקנים״ וכן „רבותינו״ שהיו לכל הפחות שניים. גם הגוף הנוסף „שלושים ושניים זקנים בלוד,״ יש להניח שהוא היה מניין של חכמים שהתכנסו בלוד ורובם באו מחוץ לה, אך סביר שלפחות חלקם היו מלוד, וביניהם היו זקנים ידועים מאלה ששמם ידוע, אך ייתכן שהיו גם כאלה שלא נמנו עם הגופים או החכמים הנזכרים. משמע היו כנראה מספר בתי המדרש של חכמים שפעלו בלוד בנוסף לאלה של ר׳ עקיבא ור׳ טרפון.

בדור זה יש עליה במספר המרכזים ביחס לשני הדורות הקודמים. אך מרשים יותר הפיזור הגיאוגרפי של המרכזים, שאינם עוד בשפלת לוד וסביבותיה, אלא באזורים נוספים בארץ יהודה. היה חכם בתימנה, בשפלה הצפונית הגבוהה של יהודה. כך גם בכפר עזיז, בדרום הר חברון, רחוק מאזורי הפעילות של חכמים, היה מרכז חשוב מאד. פעל בו ר׳ ישמעאל,

125 נוסיף את יתר החכמים הידועים בשמם ולא במקום פעילותם, ונשווה בין הדורות. הדור הראשון, של ריב״ז: בני בתירא (כך נקראו, ואם כן היו שניים ואולי יותר), ר׳ דוסא בן הרכינס, אחיו יונתן, ר׳ אליעזר בן יעקב (הראשון), ר׳ חנינא בן דוסא, אבא שאול בן בטנית, זכריה בן הקצב, זכריה בן קבוטל (?), בן בוכרי, יוחנן בן גודגדא, אלעזר ספרא (?). רובם גם המשיכו לפעול זמן מה בימי רבן גמליאל, וכמובן, כמה מהנזכרים להלן פעלו כבר בשלב מוקדם זה. בסך הכל היו עשרה ועוד שניים מסופקים, ויחד עם תשעה שמקומם ידוע הם: תשעה עשר ושניים מסופקים. דור שני, ימי רבן גמליאל: רבי שמעון בן נתנאל, ר׳ יוסי הכהן, ר׳ אלעזר בן עזריה, ר׳ יהודה בן בתירא (וראה: היימן, תולדות, 555–557. גפני, יהודי בבל, 77), ר׳ יהושע בן בתירא, ר׳ שמעון בן בתירא, ר׳ יהושע בן הורקנוס, שמואל הקטן, יוסי בן חוני, שמעון אחי עזריה, מנחם בן סגנאי, שמעון הפקולי, ר׳ יהודה בן גדיש (?), בן פטורי, בן בג בג (?) (ראה: היימן, תולדות, 672). בסך הכול היו שנים עשר ושניים מסופקים, ועם הששה שמקומם ידוע הם שמונה עשרה ושניים מסופקים. לאלה יש להוסיף את החכמים שפעלו בגליל בימי רבן גמליאל, ואינם ידועים בימי ריב״ז.

התלמוד מספר חכמיו נע בין ארבעה לששה בממוצע לדור. ואילו מספר החכמים שפעלו ביתר היישובים ביהודה בממוצע לדור הוא מועט, היות וברוב המקרים פעל חכם אחד בלבד ביישוב בכל תקופת התלמוד. רובם המוחלט של החכמים, שפעלו מחוץ ללוד, פעלו ביישובים עירוניים כיפו ובית גוברין, ולמעשה מספר החכמים שנמנו מהאזור הכפרי ביהודה הוא מועט מאד, כמה בודדים בלבד וחלקם מסופקים.

היבט חשוב הוא ההיקף הכמותי של היישובים ביהודה הנזכרים במקורות חז״ל ובהם פעלו חכמים. הנתונים המספריים ביחס ליהודה מסתכמים בעשרים וששה יישובים, כולל המסופקים, בהם פעלו חכמים בתקופת המשנה והתלמוד. מהם ששה יישובים עירוניים: האחד, המרכז העיקרי והחשוב ביהודה, בעיר לוד, שפעל כל תקופת המשנה והתלמוד. החמישה האחרים היוו פריפריה בעולם החכמים ביחס למרכז בלוד, ופעלו בהם חכמים פרקי זמן קצרים של אחד-שלושה דורות: באמאוס, פעלו שני חכמים בדור הראשון לאחר החורבן; ביבנה, פעלו חכמים בשניים או שלושה הדורות הראשונים שלאחר החורבן; ירושלים, בספק, אולי פעלה בה קבוצת חכמים בימי רבי, ושמא אף בדור או דורות לאחר מכן; בית גוברין שפעלו בה שני חכמים, בשלהי תקופת התנאים, ובדור השני-שלישי של ימי התלמוד; יפו, שבה פעלו חכמים בשלושת הדורות האחרונים של תקופת התלמוד. יישוב נוסף, מחוז, מעמדו אינו ברור. יישוב זה שימש כשלוחה ימית של העיר יבנה. פעלו בו חכמים בשלושה דורות שונים בתקופת התנאים. יתר תשעה עשר היישובים היו כפריים. בשניים מהם, באונו ובעקש (ספק), פעלו שלושה חכמים, ובשניים אחרים, כפר הבבלי וצדוקא (המסופק), פעלו שני חכמים. בחמשה עשר יישובים נוספים פעל חכם אחד בדור אחד, ואחריו המקום אינו נזכר כמקום תורה, ולרוב לא הובא יותר בספרות חז״ל. אך מרבית הפעילות הכפרית הייתה בתקופת יבנה, בשלושה עשר יישובים, ועוד אחד בספק, ומלאחר המרד עד שלהי ימי התלמוד ידועים רק חמשה יישובים שחלקם מסופקים. גם הפעילות העירונית הנזכרת בעיקרה לאחר המרד, בכחמש ערים, היא מפוזרת על פני כמה דורות חוץ מרציפות הפעילות בלוד.

## סכום מפורט של דורות חכמים ופעילותם לפי אזורים

### תקופת יבנה

בדור הראשון אחרי החורבן, בשנים 70–90 לערך, פעלו ביהודה חכמים משיירי דור החורבן, וביניהם כמה שמקום פעילותם ידוע.[124] ביבנה: ריב״ז, וכן נזכרים בני בתירא. בלוד: ר׳ אליעזר בן הורקנוס, שפעל לערך עד שנת 100. אמאוס: ר׳ אלעזר בן ערך, נחוניה בן הקנה. גמזו: נחום איש גמזו. אנטיפטריס: שמעון איש אנטיפטריס. וכן ר׳ צדוק, שכנראה ישב תחילה בלוד ולאחר מכן ביבנה בראשית ימי רבן גמליאל. כלומר: תשעה חכמים בחמשה מרכזים. מתוכם שני מרכזים שבהם פעל יותר מחכם אחד: שלושה-ארבעה חכמים ביבנה, כי בני

124 החלוקה להלן היא בעקבות חנוך אלבק, מבוא למשנה (תל אביב: דביר, תשי״ט) 223–225, שחילק את תקופת יבנה לשני דורות. הדור הראשון, שקרא לו הסיעה הראשונה, כולל את החכמים שפעלו בימי ריב״ז ואחריו בימי רבן גמליאל ביבנה. קביעה זו נבעה מהקושי לחלק בין החכמים שפעלו בימי שני מנהיגים אלה. הדור השני, הסיעה השנייה, אלה שפעלו בימי רבי עקיבא. וכן הוא אצל שטרק, מבוא לתלמוד, 72–78, עם כמה שינויים. אך להלן נפריד בין אלה שפעלו בשני הדורות הראשונים, בין ימי ריב״ז לימי רבן גמליאל. המדד העיקרי, שבדור השני יימנו חכמים הנזכרים עם רבן גמליאל ור׳ יהושע, שהיו הבולטים בדור זה, ופעלו לערך עד שנת 117, והאחרון אף מעט מעבר לכך. וראה: אלון, מחקרים, א:259–262 ובהערות. הדור השלישי הם אלה שפעלו אחרי רבן גמליאל, ובעיקר בהקשר לר׳ עקיבא.

של היישוב היהודי ביהודה מתפתחים מרכזים מקומיים. המידע האפיגרפי המקרי מיפו ומחורבת סוסיא רומז גם שהנתונים במקורות חז״ל על חכמים ומקומות פעילותם בכל אזורי הארץ אינם שלימים.

## סכום נתוני מספר החכמים והמרכזים בדרום ומשמעותם

מערך הנתונים הקיים בספרות חז״ל מלמד שיש לחלק את מסגרת הזמן של הדיון הנוכחי בעיקר לשתי תקופות. התקופה הראשונה קצרה בזמן אך החשובה מבחינה היסטורית, תקופת יבנה, מהחורבן עד מרד בר כוכבא (70–132). בתקופה זו מעמדם של חכמי יהודה בחברת החכמים הוא מרכזי שכן לפני המרד היו לוד ויבנה המרכזים העיקריים ובהם ישבו החכמים הבולטים והנהגתם, ואף היו חכמים חשובים נוספים שפעלו ביישובי פריפריה ביהודה. ואילו חכמי הגליל למדו ברובם ביהודה והיו כפופים לחכמיה מבחינה רוחנית. התקופה השנייה הייתה מלאחר המרד עד שלהי תקופת התלמוד (135–400), ואז מעמדם ופעילותם של חכמי יהודה משתנים. לוד אבדה את ההגמוניה הארצית, שעברה לגליל, והיא נשארה המרכז החשוב ביהודה ומשנית ביחס לגליל. גם מספר היישובים האחרים ביהודה בהם פעלו חכמים קטן, אף כי בהדרגה חל שיפור מסוים אך הוא התרחש בעיקר בלוד.

בשלב הראשון, בתקופת יבנה, פעלו עשרים וחמשה חכמים בששה עשר יישובים, ובמקביל, שני חכמים (ועוד אחד בספק) בלוד. ללוד יש להוסיף את הקבוצה הנזכרת של חמשה זקנים (בדור השלישי, ואולי אף השני, לאחר החורבן), וייתכן גם כמה חכמים נוספים, כשניים-שלושה לפחות, הנזכרים כאמור במונח „רבותינו.״ כלומר, בלוד פעלו בתקופת יבנה שניים + חמשה זקנים + שניים-שלושה רבותינו, ובסך הכול, תשעה-עשרה חכמים (ועוד אחד בספק). לאלה לא צורפו חכמים עלומי שם נוספים שייתכן שפעלו בלוד, בנוסף לידועים בשמם, ונמנו עם „שלושים ושניים זקנים״ שהתכנסו בלוד בדור השלישי לאחר החורבן. המניין הנפרד של לוד הוא כדי להבליט שהיא היישוב היחיד ביהודה שבו פעלו חכמים כל תקופת המשנה והתלמוד.

בתקופה השנייה, מלאחר המרד, בדור הראשון לא ידועים בברור חכמים אף בלוד וודאי ביהודה. התאוששות ניכרת בדור השני, בימי רבי, בלוד נמנים ששה חכמים (ועוד אחד בספק), ובארבעה יישובים אחרים (ועוד שניים בספק) פעלו חמשה חכמים (ועוד חמשה בספק). מספר החכמים בלוד מתקרב לימי יבנה והיא חוזרת להיות המרכז הבולט ביהודה ושנייה לציפורי הגלילית. גם ביתר יישובי יהודה יש התאוששות, אם כי לא כבימי יבנה.

בתקופת התלמוד ביהודה פעלו אחד עשר חכמים (ועוד אחד בספק), בחמישה יישובים (ועוד שניים בספק). במקביל, פעלו בלוד עשרים (ועוד עשרה בספק). מניין החכמים בלוד כולל כמה קבוצות עלומות שם, כ״זקני דרום,״ „דרומאי,״ שנזכרו בדור הראשון-שני, ו״החברייא״ שנזכרו בדור השלישי והוצע לזהותם עם „דרומאי.״ צורת הריבוי של שמות הקבוצות מחייבת להניח, עם כל הזהירות, שכל אחת מהן כללה לפחות שני חכמים. הדבר הבולט בתקופה זו הוא שהמרכז בלוד ממשיך להיות החשוב והדומיננטי ביהודה, ובתקופת

---

ארוכה המתוארכת למאה השישית ובה נזכר: „רבי יוסה בר חלפי.״ ראה: Lee I. Levine, *Ancient Synagogues Revealed* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1981) 140–41. שוורץ, יהודה, 101–103, ובהערה 69; דן בר״ג, „בית הכנסת בעין גדי,״ בתוך יזהר הירשפלד, עורך, עין גדי „כפר גדול מאד של יהודים״ (עם חלק אנגלי; חיפה: מוזיאון הכט, אוניברסיטת חיפה, תשס״ו) 21–26; אף „רבי״ זה שמאוחר הוא לתקופה התלמודית עשוי לרמוז להמשכיות פעילות חכמים במרכזים מקומיים באזור שוליים זה.

צדוקא (?). ייתכן: בית צדוק. במקום פעל ר׳ שבתי צדוקא, כנראה בדור השני לתלמוד, במחצית השניה של המאה השלישית. נזכר גם ר׳ אלכסנדרא צדוקא שפעל בדור השלישי, בתחילת המאה הרביעית. הוצע לזהות את המקום עם בי-סנדוקי (Bhsandoukh), שם נולד אב הכנסיה אפיפניוס, במרחק שלושה מיל (כ- 4.5 ק״מ) מבית גוברין.[120]

אשתמוע. כיום כפר בדרום הר חברון (נ.צ. 156.089). ר׳ חסא דאשתמוע פעל בשלהי המאה השלישית או במחצית הראשונה של המאה הרביעית, וביקרו חכם מטבריה.[121] בספרות חז״ל מועט מאד המידע על אזור זה בתקופה זו. על כן המקור חשוב במיוחד שכן הוא מלמד שחכם מהמרכז הדומיננטי בטבריה בא לביקור ביהודה, ואף לדרום הר חברון הגיע, מן הסתם להידוק הקשרים וההשפעה.

המידע על פעילות חכמים בדרום הר חברון מועט אך רומז שגם בסביבה זו, ובכלל בדרום, עשויים היו לפעול חכמים נוספים. לפיכך, אם נקבל את הכתובת בחורבת סוסיא, הסמוכה לאשתמוע, כמזכירה שני חכמים נוספים באזור זה באותה תקופה,[122] או אולי מאה שנים מאוחר יותר,[123] הרי יש כאן סממן של התופעה שנזכרה כבר ביחס ליפו, שבאזורי שוליים

ורחוק משוכו. על כן, עדיין אין זו עדות חד משמעית ליישוב יהודי ניכר באזור שוכו שבשפלה.

120 אזכור המקום אצל: Epiphanii, *Vita* 4:5, *PG*, 41:28, 29. להצעת זיהוי המקום, ראה: אלון, תולדות, ב:256, ובהערה 87; שורץ, יהודה, 94–96, 221; צפריר, מפה, 87. ר׳ שבתאי נזכר בירושלמי, שביעית ב ח, לד ע״א. ר׳ אלעזר, מהדור השני בטבריה, הורה לר׳ שבתאי הלכה. קשר זה ביניהם מעלה אפשרות שר׳ שבתאי גר בגליל, אולי אפילו בסביבות טבריה, כפי שכבר הציע פרנקל, מבוא הירושלמי, דף סד ע״א. אכן אלון דן שם רק בחכם השני. אך בירושלמי, דמאי ב א, כ״ב ע״ג, גם הוא נשאל בהלכה על ידי החכם ר׳ זעירא שפעל בדור השלישי-רביעי בטבריה. לכן קיים ספק אם לא עדיף לחפש את צדוקא בגליל. ראה כבר רפאל ינקלביץ, „האוכלוסייה היהודית והנוכרית בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד,״ קתדרה 61 (תשנ״ב) 172, ובהערה 150.

121 ירושלמי, נדרים ז ט״ו, מ׳ ע״א, לפי נוסח מקור זה שהובא אצל רב נסים גאון. והביאו קליין, ספר היישוב, 10, בערך: אשתמוע. במקור נאמר שר׳ יסא ביקר אצל ר׳ חסא דאישתמוע ואמר לו דבר הלכה. יסא יכול להיות ר׳ אסי או ר׳ יוסי, כלומר או הדור השלישי או הדור הרביעי של תקופת התלמוד, ושניהם היו מחשובי החכמים במרכז בטבריה. שמואל ספראי, „בתי הכנסת בדרום הרי-יהודה,״ בתוך זאב ספראי, עורך, בית-הכנסת בתקופת המשנה והתלמוד (ירושלים: מרכז שז״ר, תשמ״ו) 158. ברות רבה ה ד, נזכר ר׳ חסא במאמר אגדה, וייתכן שהוא אותו חכם. אמנם בכמה נוסחאות עיקריות נשמט שמו, ראה: רות רבה (מהדורת לרנר, 124–125) אך השמטת שמות היא תופעה רווחת גם בכתבי יד טובים, לכן גם כאן עדיף הנוסח עם השם בבחינת lectio dificilior. וראה עוד: Lee I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years* (New Haven / London: Yale Univ. Press, 2000) s.v. Eshtemoa (להלן: לוין, בית הכנסת הקדום).

122 שוורץ, יהודה, 98–101. צפריר, מפה, 237. לוין, בית הכנסת הקדום, מפתח, ערך: Susiya; דוד עמית, „כוהנים וזכר המקדש בבתי הכנסת של דרום יהודה,״ לוין, רצף ותמורה, 143–154, ושם ספרות נוספת. שוורץ, יהודה, 122, הציע כהשערה שהחכם ר׳ יעקב בן סוסי היה מסוסיא הקרובה לאשתמוע. אך הדמיון הוא בשם בלבד, ולעומת זאת במקורות הוא נקשר לחכמי הגליל, ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, 338. לכן סביר להניח שהיה גלילי.

123 ראה למשל: דוד עמית, „על מקור תכניותיהם של בתי-הכנסת בדרום הר יהודה,״ קתדרה 68 (תשנ״ג) 9–13. בן ציון רוזנפלד, „עיונים בכתובת רבי איסי הכוהן בבית-הכנסת בסוסיה,״ מחקרי יהודה ושומרון יד (תשס״ה) 167–182. יש להוסיף לכך סימן נוסף של כתובת שנתגלתה ליד בית הכנסת שבחורבת רימון (נ.צ. 680.731), כחמשה עשר ק״מ ממערב לסוסיה, ושם נזכר אדם בשם: „יעקב בן רבי,״ שעשוי להיות בנו של „רבי,״ בדומה לכתובת הנזכרת מיפו. ראה: Peter Fabian, et al., "The Cemetery of Horbat - Rimmon in the Southern Judean Shephelah," *Atiqot* 46 (2004) 87–98, esp. 90, 94. ראוי אף לציין כי בעין גדי, השוכנת במרחק כחמשה עשר ק״מ מזרחית-צפונית לאשתמוע וסוסיא נחשפה כתובת

גזר (?). שוכנת כתשעה ק"מ מדרום ללוד. בתקופת התלמוד היה במקום כפר. נזכר ר' יודן גזורי שפעל בדור הרביעי, סביב לאמצע המאה הרביעית. ייתכן שנקרא על שם מקומו.[118]

שוכו. או בארמית סוכייה. סביב לאמצע המאה השלישית פעל במקום לוי סוכייה (או: סובייה, ובבבלי: סבא). אפשר שזה גם מקומו של אנטיגנוס איש סוכו מראשוני חכמי תורה שבעל פה הידועים בשמם שפעל בימי החשמונאים. המקום מזוהה עם שוכו שבשפלה, כיום חירבת שויכה, נ. צ. 147.1213, לצד הדרך מבית גוברין לירושלים. הצעת זיהוי נוספת היא עם חורבה באותו שם בדרום הר חברון ממזרח לא–זהריה. הקושי בהצעה הראשונה הוא להניח שפעל חכם במקום זה שעה שהעדויות על קיום יישוב יהודי באזור זה מלאחר מרד בר כוכבא הן מעומעמות. לעומת זאת היה יישוב יהודי מפותח בדרום הר חברון באתה תקופה, אף שבחורבה השניה לא נסקרו סימני יישוב מתקופה זו.[119]

---

חכם ואיש צורה לפי הכתובת. רמז נוסף, אם כי בספק, עולה מכתובת נוספת. שם, עמ' 83–84, מס' 29 (פריי, קורפוס, מס' 956) כתובת ביוונית עם סיומת עברית: „שלום Simwnos uiou Iakw/Diospolitou" שתרגומה: „של שמעון בן יעקב מדיוספוליס. שלום." קליין, שם, בהערה 72 מציין שזה שמה היווני של לוד בתקופה זו. באותה הערה הובאה פרשנות שונה לכתובת זו. לעומתה: ראה: שורץ, יהודה, 175–178, והערות 39, 54.

118 שורץ, יהודה, 129, 262. אך הדבר בספק. שכן בירושלמי, שבת יט א, יח ע"ב, ובמקבילה בבבלי, שם קל ע"ב, ר' יודן נשאל בענין מילה אולי משום שהיה מוהל וכינוהו על שם מקצועו: הגוזר. מאידך, בשני מאמריו האחרים אמר בשם ר' אחא ור' סימון (אלבק, מבוא לתלמודים, 394), שני חכמי לוד הבולטים בדור השלישי והרביעי. זה עשוי ללמד שהיה דרומי ולמד בלוד ומקרב את האפשרות שהיה מגזר הקרובה ללוד. ואפשר שכינויו נבע משני הגורמים גם יחד. וראה: פישר, דרכים 2, 163–164.

119 לוי סוכייה נזכר ללא התואר רבי, אך בשמו אמר החכם הטבריייני ר' שמעון בן לקיש (250–280). בירושלמי, עירובין י יג, כו ע"ג. ומקבילה, שם, פסחים ו א, לג ע"ב (ושם רק ר' סוכייה). מאמר נוסף בשמו: שם, יומא ח ח, מה ע"ב. לכן יש להחשיב את לוי זה כחכם. יש לציין שבכתב יד ליידן, ובדפוס ונציה שמו: לוי סובייה, ובבבלי, עירובין צז ע"ב, המקביל לירושלמי בעירובין הנזכר, וכן, בבבלי, חולין כט ע"ב, נקרא: לוי סבא. ייתכן שלפי הבבלי היה ניתן לראות בכינוי סבא ככבוד לזקן ולא שם יישוב. אך עדיף לראות בכך שיבוש או קיצור של השיוך ליישוב כנזכר בירושלמי, וכך הבין גם: Michael Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period* (Ramat Gan: Bar-Ilan Univ. Press, 1990) 370. לזיהוי היישוב ולשתי ההצעות, ראה: קליין, ספר היישוב, 179. שורץ, יהודה, 263. ריג, שמות, 450–451. צפריר, מפה, 234, שם הועדפה ההצעה הראשונה. וראה עוד: Joseph Naveh, "Varia Epigraphica Judaica," *Israel Oriental Studies* 9 (1979) 17–31; יוסף נוה, על חרס וגומא (ירושלים: י"ל מאגנס האוניברסיטה העברית, תשנ"ב) 191; L.Y. Rahmani, *A Catalogue of Jewish Ossuaries, in the Collections of the State of Israel* (Jerusalem: The Israel Antiquities Authority, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994) 139, no. 257. שני המחברים האחרונים דנו בשם סוכיא שהתגלה בכתובת קבר. אנטיגנוס נזכר במשנה, אבות א ב. בועז זיסו, „גלוסקמת ,אמה ברת חנניה' מירושלים והיישוב היהודי מתקופת הבית השני בשוכה שבשפלת יהודה," בתוך אברהם פאוסט ואייל ברוך, עורכים, חידושים בחקר ירושלים, דברי הכנס השישי (רמת גן: המחלקה ללימודי ארץ ישראל אוניברסיטת בר אילן, תשס"א) 64–74, מדווח כי ממצא הסקר בשוכו שבשפלה מטה לומר שהוא האתר המבוקש. שכן באתר היה יישוב גדול בשלהי התקופה הרומית והביזנטית. במקביל, בשוכו שבהר לא נתגלה, לפי שעה, ממצא מתקופה זו. אמנם במקום אחר, בועז זיסו, „היישוב הכפרי בהרי ושפלת יהודה, משלהי תקופת הבית השני עד לדיכוי מרד בר כוכבא" (עבודת דוקטור; ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשס"א) 166, נוטה להצעה השנייה (להלן: זיסו, „היישוב הכפרי"). ברם, מדברי ר' זוסמן, „מנורת שבעת הקנים בנרות מהטיפוס ,בית נטיף; מסוף המאה השלישית ועד המאה החמישית לספירה," מחקרי יהודה ושומרון יד (תשס"ה) 133–144, משתמע שתפוצת נרות החרס של המפעל היהודי ביישוב בית נטיף, ששוכו שכנה מצפון לו ולא רחוק, מלמדים שהיו בסביבה זו יישובים יהודיים שהיו יעד ראשוני למכירת תוצרת מפעל זה. אך גם היא מציינת שהיעדיהעיקרי של התוצרת היה בכוון ההפוך, אזור בית גוברין מדרום לבית נטיף

למידע על העיר בספרות חז״ל. הקרבה בזמן בין מקורות חז״ל לבין הכתובות מאפשרת להניח שיש זהות בין אישים בעלי אותם שמות ותארים, כמו התואר „רבי," הנזכרים בשני סוגי המקורות הללו, ויש גם הוכחות נוספות המסייעות להניח שתואר זה זהה במקרה יפו.[115]

כיון שתיארוך המצבות, ובכללן אלה של החכמים, כולל גם את המאה החמישית, יש בכך רמז להיות יפו מרכז חכמים גם לאחר תקופת התלמוד. הדיון במאה החמישית אמנם חורג ממסגרת הזמן הנדונה כאן, אך הוא מאפשר להבין התפתחויות שחלו במרכזי חכמים בשלהי תקופת התלמוד וגם לאחריה. בתקופה זו התחזק היישוב היהודי בכמה אזורי שוליים בארץ והתפתחו בהם מרכזי רוח. התופעה תוזכר להלן והיא מאפיינת גם את יפו. עיר זו שכנה בשולי היישוב היהודי ביהודה. אך לאחר מרד בר כוכבא התגברה הגירת היהודים מפנים הארץ לערי החוף, ויש להניח שהם הגיעו גם ליפו והגדילו את האוכלוסייה היהודית בה. כן התיישבו בעיר יהודים שבאו מחוץ לארץ, ואלה הם מרבית הנזכרים במצבות, ובהדרגה התרחבה הקהילה המקומית והתפתח רקע נוח לצמיחת מרכז חכמים מקומי. מניע מרכזי לכך היה התחום הכלכלי המשופר עקב היות יפו עיר נמל חשובה, דבר שהגדיל את אפשרויות הפרנסה ממגוון גדול של מקצועות. המרכז ביפו המשיך להתקיים גם מעבר לתקופת התלמוד, כעדות המצבות, ואולי יש אף רמז לקיומו בשלהי התקופה הביזנטית.[116]

צמיחת המרכז ביפו הייתה כנראה במקביל להחלשות המרכז הרוחני בלוד בשלהי תקופת התלמוד. אף זה היה חלק מתהליך ההתחזקות אזור השוליים של היישוב היהודי ביהודה. ושמא הייתה אף הגירת יהודים מלוד וסביבותיה ליפו, וביניהם משפחות חכמים, שסייעו לצמיחת המרכז הדתי שלה.[117]

115 דיון נרחב בנושא החל במאמרו הידוע של כהן שהעלה ספקות ביחס לזיהוי בין התואר „רבי" בכתבות לבין אותו תואר בספרות חז״ל. ראה: Shaye J. D. Cohen, "Epigraphical Rabbis," *JQR* 72 (1981–82) 1–17. עדכונים מחקריים של החומר הקיים וממצא חדש אף הם תרמו לדיון מתמשך בנושא. למחקר נרחב בעניין ראה: Stuart S. Miller, "'Epigraphical' Rabbis, Helios, and Psalm 19: Were the Synagogues of Archaeology and the Synagogues of the Sages One and the Same?," *JQR* 82 (2004) 27–76, esp. 36–48. Stuart S. Miller, *Sages and Commoners in Late Antique 'Erez Israel: A Philological Inquiry into Local Traditions in Talmud Yerushalmi* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006) 422–45. בן ציון רוזנפלד, „החכם ר׳ יהושע בן לוי ואשתו קירה מגה, לפירושן של כתובות מבית-שערים," קתדרה 114 (תשס״ה) 26-27 ובהערות. בשני המאמרים האחרונים הובאו שתי הגישות תוך העדפת אמינות הזיהוי בין הכתובות לחז״ל. יש להוסיף גם את דברי: Tessa Rajak, "The Rabbinic Dead and the Diaspora Dead at Beth She'arim," in Peter Schäfer and Catharine Hezser, eds., *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture* 3, TSAJ 71, <79, 93-> (3 vols.; Tübingen: Mohr Siebeck, 1998) 349–66. לגישה האחרת יש להוסיף את שטמברגר, יהודים ונוצרים, 269-271. על חשיבות הכתובות בכלל אף להבנת הטקסטים הספרותיים, ראה: Margaret Williams, "The Contribution of Jewish Inscriptions to the Study of Judaism," in William Horbury, W. D. Davies, and John Sturdy, eds., *The Cambridge History of Judaism: Vol. 3, The Early Roman Period* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1999) 75–77, 84–93. על היבט זה של חשיבות הממצא הארכיאולוגי להבנת הספרות, ראה גם: שמעין פיין, „פרשנות ליטורגית לממצאי בתי הכנסת עתיקים בארץ-ישראל," בתוך ישראל ל׳ לוין, עורך, רצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ-ישראל הביזנטית-נוצרית (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, מרכז דינור לחקר תולדות ישראל, The Jewish Theological Seminary of America, תשס״ד) 402-419 (להלן: לוין, רצף ותמורה).

116 פליישר, קינה, עמ׳ 213-214, 224-225, הראה שנזכר זקן ביפו שאולי היה החכם המקומי באותם ימים.

117 גם לכך יש רמז מכתובות הקבר של מצבות יפו. בכתובת דו-לשונית קרא קליין, ספר היישוב, עמ׳ 80 מס׳ 1 (פריי, קורפוס, מס׳ 900): „הקבר הזה של רב יודן הכהן ברב נח נפש שקלוד," וביוונית: „Rab, Iouda uios Ionata" ושם בהערה 7 הובאה הצעת קליין לקרוא: „שמן לוד" במקום „שקלוד." אם הצעה זו נכונה משתמע שרב יודן זה עבר מלוד ליפו אולי בחייו וגר ונפטר בה והובא לקבורה מכובדת בהיותו

החמישי-שישי ייתכן שפעל ר' תנחום דיפו.[112] מחכמי יפו אלו השתמר מספר מאמרים מועט שעיקרם אגדה. נראה שהם למדו במרכזים הגדולים של התקופה, בעיקר בקיסריה, ואולי גם בלוד ובמרכזי הגליל, שאל חכמיהם ניכרת זיקה כלשהי.

באבו כביר, ליד יפו, נמצאו מצבות רבות ועליהן כתובות של יהודים. הן יוחסו לתושבי יפו במאות הרביעית-חמישית, ויש המקדימים אותן למאות שנייה-רביעית, והן העדות העיקרית להתחזקות היישוב היהודי בעיר זו. בכמה מהכתובות נזכר התואר „רבי," והן: רב(י) יודן הכהן, תנחום ברבי, שמואל (בן) גלוס ברבי. ייתכן שאף: נחום בן שמעון מאנשי ברבבי, שהוצע לזהותו עם ר' נחמן דיפו. מצבות אחרות שייכות לצאצאי חכמים שאולי אף אבותיהם גרו ביפו: יודן ברה דרבי טרפון בירבי, חנניה בן רבי...[113] כתובת ארמית אשר תרגומה: „זה קברה של קורא (Kura) בת רבי ביסנא, מול." כתובת ארמית נוספת ומטושטשת מזכירה אשה שכנראה היא „בת קורא," וסביר להניח שהיא בתה של קורא מהכתובת הקודמת. הוצע לזהות את רבי ביסנא עם חכם בשם זה הנזכר בתלמוד הירושלמי שפעל בשליש השני של המאה הרביעית.[114] זיהוי בעלי התואר רבי עם חכמים תלמודיים מבוסס על ההנחה שתואר זה זהה למשמעותו העיקרית בספרות חז"ל כתואר לאישי חברת החכמים. אף שהמצבות הן כנראה בנות כמה דורות, יש בהן עדות נוספת לידוע ממקורות חז"ל על קיומם של חכמים ביפו בשלהי ימי התלמוד וכמה דורות לאחר מכן.

יש לציין, שקיימת במחקר הסתייגות מפני קביעה גורפת שכל תארי „רבי" בממצא האפיגרפי הם חכמים באותו מובן המשמש את התואר התלמודי „רבי," והציעו לראות זאת כתואר כבוד כללי של „אדון" ולא תואר דתי. בהתייחס לכך נציין שהדיון כאן מתמקד רק ביפו ולא בכל המקומות בהם קיימת כתובת עם התואר „רבי." יפו מתייחדת בממצא אפיגרפי המקביל בחלקו

---

הרביעי, ואמר בשם ר' סימון רבו שפעל בלוד בדור השלישי. המאמר השלישי הוא הלכתי ונזכר בירושלמי, בבא מציעא ג א, ט ע"א (לפי נוסח כתב יד אסקוריאל: רוזנטל, ירושלמי נזיקין, 51): „רב נחמן על לפרקיה דר' יודן אמ' קומוי הדה, אמ' ליה דבתרה." בנוסחאות שלפנינו נגרס רק: „רבי על לפרקיה דר' יודן," וליברמן העיר (שם 140, שורה 4), שגרסה זו מוטעית, וכן שהמתאים ביותר לכאן הוא רב נחמן מיפו. ושמא החכם ר' נחמן הנזכר בכמה מקורות שישב לפני ר' מנא ונחשב בן הדור החמישי (ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, 398. היימן, תולדות, 939) זהה לר' נחמן דיפו.

112 בפסיקתא דרב כהנא, ויהי, ז א, שם, 122, נזכר ר' תנחום דיפו בשם ר' נוניא דקיסרי. בשל קירבת השמות ייתכן שיש לזהות את ר' תנחום זה עם ר' נחמן דיפו, אם כי, כאמור, שם זה מופיע בנפרד גם הוא במקור מדרשי זה. ר' נוניא הוא אולי ר' ניסא דקיסרין, שפעל בדור הרביעי בקיסריה, אף שהוא נזכר בשם ר' ניסא גם, שם, ותאמר, יז, 280. אזי ר' תנחום פעל בדור החמישי-שישי, והוא מאחרוני חכמי התלמוד בארץ ישראל. וראה: קליין, ספר היישוב, 79–80, עם מעט שיבושים בשמות. ריג, שמות, 308.

113 לכתובות, ראה: קליין, ספר היישוב, מבוא, מ"א, 80: מס' 1–4, 8–9. Jean Baptiste Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum* (2 vols.; Rome: Citta del Vaticano, Pontificio Istitutio di Archeologia Cristiana, 1936–52) 2:118–19, 452–55, nos. 892, 893, 895, 896, 900, 901, 951 (להלן: פריי, קורפוס). יש כמה שינויי קריאה בין שני המקורות. לזמנן: שורץ, יהודה, 172, ובהערה 7. לכתובת מס' 895, ראה: William Horbury and Dov Noy, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992) 241–42, no. 150.

114 המקור בארמית, לכתובת הראשונה: „דיאן קורא, ברת ה ד(ר)בי (ב)יסנא לות." והשניה: „א..ב..תש.. ברתה (ד)ק.. בר מן דש.. דקבורתה." זו הצעת: יעקב קפלן, „הצעה לקריאה חדשה של שתי כתובות ארמיות על מצבות מבית הקברות היהודי העתיק של יפו," ארץ ישראל יט (תשמ"ז) 284–287, ובהערה 13. הצעתו משכנעת, וכדבריו, שרוב כתובות יפו נכתבו ביוונית ורק מעט מאד בארמית. זה מחזק את ההנחה ששתי כתובות אלה בארמית שייכות למשפחות חכמים. אצל פריי, קורפוס, מס' 894, 896. Rachel Hachlili, *Jewish Funerary Customs, Practices, and Rites in the Second Temple Period* (Leiden, Boston: Brill, 2005) 223.

# יישובים בהם פעלו חכמים תקופת התלמוד

יפו. עד חורבן בית שני הייתה עיר יהודית ולאחר מכן הפכה לעיר מעורבת. היישוב היהודי המשיך להתקיים בה כל תקופת המשנה והתלמוד.[109] פעילות חכמים ביפו נזכרת רק מהמחצית השנייה של תקופת התלמוד, מראשית המאה הרביעית, במשך שלושה דורות רצופים. בדור השלישי פעל במקום ר׳ אדא דיפו. בדור הרביעי, ר׳ חייא בריה דרבי אדא דמן יפו, שהיה כנראה בן קודמו. נשתמרו ממנו ארבעה מאמרים שכולם אגדה.[110] כן פעלו ביפו ר׳ פנחס דיפו שבשמו נשתמר מאמר הלכה, ור׳ נחמן דיפו שבשמו הובאו שני מאמרי אגדה, בשם שני חכמים מהדור הרביעי; ר׳ יעקב דקיסרין, ושאלה ששאל את ר׳ פנחס (בר חמא), שפעל בגליל, אולי בציפורי. ייתכן שמאמר נוסף בהלכה הוא משל ר׳ נחמן דיפו וממנו משתמע שהיה תלמידו של ר׳ יודן מהדור הרביעי שפעל בגליל, אולי בטבריה.[111] בדור

---

638-70 (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ״ט) 15-34, בעיקר, 27-28. שם ציין שחכמים עלו לירושלים באותן תקופות והידקו בכך את הזיקה הרעיונית לעיר. וכן: אפרים אלימלך אורבך, „ירושלים של מטה וירושלים של מעלה,״ ירושלים לדורותיה (ירושלים: החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, תשכ״ט) 156-171; ישיעהו גפני, „ירושלים בספרות חז״ל,״ בתוך צפריר, ספר ירושלים, 35-59, ובעיקר, 44; שוורץ, יהודה, 183-186. לדעתו היהודים החזיקו מעמד במקום לפחות עד שנת 326 כשקונסטנטינוס החל בבניית כנסיות בעיר. וכן: יורם צפריר, „הטופוגראפיה והארכיאולוגיה של איליה קפיטולינה,״ בתוך צפריר, ספר ירושלים, 159. יורם צפריר ולאה די סגני, „ההרכב האתני של אוכלוסיית ירושלים בתקופה הביזאנטית,״ בתוך צפריר, ספר ירושלים, 263, 275-277, ובהערות. וכן: עמוס קלונר ובועז זיסו, עיר הקברים של ירושלים בימי בית שני (ירושלים: החברה לחקירות ארץ ישראל ועתיקותיה, תשס״ג) 69, בהערה 35. ביחס לזיהוי הכתובת של רבי שמואל מפריגיה אין הדבר מוסכם. וראה ספרות שהובאה אצל: Walter Ameling, ed., *Inscriptiones Judaicae Orientis, II, Kleinasien* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004) 389–92, no. 184. אמנם ראוי לציין שקבוצת חוקרים, והביאם ספראי, „קהלא קדישא,״ בהערות 7, 8, לא קיבלו פרשנות זו ביחס לקהלא קדישא דבירושלם והציעו פרשנות אחרת, שאנשי קבוצה זו היו צאצאי פליטי ירושלים שהתיישבו בגליל והתאגדו כקבוצה שיתופית למטרות דתיות, מעין דבי רבי ינאי הידועים, ועל כן נקראו קהלא קדישא.

109 לתולדותיה מימי בית שני ועד שלהי תקופת התלמוד, ראה: שמואל טולקובסקי, תולדות יפו (תל אביב: דביר, תרפ״ו) 46-60. שירר, תולדות, 2:110-114. יעקב קפלן, „יפו,״ אנציקלופדיה לחפירות, 2:586, 591-592. פישר, דרכים 2, 184, 190. Shimon Applebaum, “The Status of Jaffa in the First Century of the Current Era,” *Scripta Classica Israelica* 8–9 (1988) 138–44; J. P. Dessel, “Jaffa,” in Eric M. Meyers, ed., *The Encyclopedia of Archaeology in the Near East* (5 vols.; New York, Oxford: American Schools of Oriental Research, 1997) 206–7, and s.v. Jaffa; Jonathan J. Price, “Five Inscriptions From Jaffa,” *Scripta Classica Israelica* 22 (2003) 215–31.

110 ירושלמי, מגילה ב ח, עד ע״ב, אמר בשם ר׳ ירמיה החכם החשוב בטבריה בדור השלישי-רביעי. שם, מועד קטן ג ז, פג ע״ג. ויקרא רבה, לג ו, מהדורת מרגליות, תשס״ד. שיר השירים רבה, ח, י. על ר׳ אדא ור׳ חייא, ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, 220, 325. חכמי יפו מסרו בעיקר בשם חכמי קיסריה ומעט בשם האחרים.

111 ר׳ פנחס דיפו נזכר במאמר הלכה בירושלמי, פסחים א א, כז ע״ג. ר׳ נחמן דיפו נזכר בשני מאמרי אגדה: בבראשית רבה, נג ד (מהדורת תיאודור-אלבק, 557 [ויקרא רבה, ו ה (מהדורת מרגליות, קל״ט ובהערות)]): „ר׳ מנחמה ר׳ נחמן דיפו בשם ר׳ יעקב דקיסרין,״ האחרון היה מהדור הרביעי. ר׳ מנחמה שאמר בשם ר׳ נחמן היה חכם מהדור החמישי, ראה: היימן, תולדות, 893, והוא כנראה מאחרוני אמוראי ארץ ישראל. מכאן שר׳ נחמן פעל בשלהי הדור הרביעי. המאמר השני בויקרא רבה כ י (תס״ז): „ר׳ פנחס דיפו בעא קומי ר׳ פינחס בר חמא בשם ר׳ סימון,״ ולפי כתבי היד הטובים והמקבילות, בעיקר פסיקתא דרב כהנא, אחרי, כב ט (מהדורת מנדלבוים, 397) הנוסח הוא: ר׳ נחמן, ולא ר׳ פנחס, והוא עיקר. אם כן, גם לפי מאמר זה משתמע שר׳ נחמן פעל בשלהי הדור הרביעי, שכן שאל את ר׳ פנחס, שפעל בדור

נודע במקורות כבעל ניסים וחסיד. כמעט ולא נשתמרו ממנו מאמרי הלכה, ועם זאת נחשב כסמכות בהלכה כמשתמע מהצלחת התנגדותו העיקשת לניסיון של רבי לבטל את השמיטה,[105] אפשר משום שנחשב בעיני רבי כמייצג את חכמי הדרום, כשם שכך התייחס אליו כשטיהר את אשקלון על פיו.

מעשה הטיהור הובא בתוספתא, אהילות יח יח, מהדורת צוקרמנדל, עמ׳ 617: „מעשה בר׳ ור׳ ישמעאל בר׳ יוסי ור׳ אלעזר הקפר ששבתו בחנותו של פזי בלוד, והיה ר׳ פנחס בן יאיר יושב לפניהם. אמרו לו אשקלון מה אתם בה, אמר להן, מוכרים חטים בבסילקאות שלהם וטובלין ואוכלין פסחיהן לערב.״[106] בהמשך חיזק דבריו שאשקלון כארץ ישראל לעניין טהרה ומשתמע שקיבלו עדותו וטיהרו את אשקלון. התכנסות החכמים, שהיו מהבולטים בזמנם, בלוד, מלמדת שרבי יהודה הנשיא ראה בה מקום מרכזי בדרום לשבת ולדון בבעיה חשובה כטיהור אשקלון מטומאתה.[107] ר׳ פנחס ישב לפניהם ונשאל: „מה אתם בה,״ כאיש האזור שזומן לדיון בבעיה זו שנגעה ליהודי הדרום. ר׳ פנחס השיב שהם, אנשי האזור הקרובים לאשקלון, מגיעים אליה לרגל מסחרם משום שראו בה חלק מארץ ישראל לטהרה. כן משתמע שהוא כאחרים היו יורדים תדיר לאשקלון, כלומר גרו באזור ובטווח של הליכה וחזרה אליה ביום אחד. מידע זה מתאים למדרש הנזכר שאכן ר׳ פנחס גר ביישוב בדרום, בטווח מהלך חצי יום מאשקלון.

ירושלים (?). לפי כמה מקורות בבבלי נזכר מונח: „קהלא קדישא דבירושלם,״ ובמקביל: עדה קדושה, או אנשי ירושלים. יש הסבורים שזו קבוצת חכמים שעלתה להתיישב בירושלים בשלהי המאה השנייה לספירה, והמשיכה להתקיים גם בתחילת המאה השלישית. חבורה זו הייתה מתלמידי ר׳ מאיר וכמה מהם ידועים בשמותיהם; ר׳ שמעון בן מנסיא ור׳ יוסי בן המשולם, המוכרים כפעילים בדור זה ממקורות נוספים, ואולי גם ר׳ אבא יוסי בן יוחנן איש ירושלים, הנזכר פעם אחת בלבד. הם חיו כחברה שיתופית וחילקו יומם בין תורה ועבודה חקלאית. הם הידרו במצוות מסוימות, החמירו בדיני טומאה וטהרה ועסקו הרבה בתפילה. הוצע להוסיף לחבורה זו את רבי שמואל מפריגיה ששמו נכתב על גבי מצבה שנתגלתה בירושלים וזוהה עם חכם בשם זה הנזכר בתלמוד. לא ידוע על המשך קיום קבוצה זו בירושלים מעבר לאותו דור.[108]

105 הובאה בירושלמי, דמאי א ג, כב ע״א. בבלי, חולין ז ע״א. וראה כבר: שמואל קרויס, קדמוניות התלמוד (כרך ראשון, חלק ראשון ושני; כרך שני, חלק ראשון ושני: ברלין, וינה, תל אביב: הרץ-דביר, תרפ״ד-תש״ה) א א:45. בשני המקורות התלמודיים הובאו גם סיפורי הנסים והחסידות של ר׳ פנחס בן יאיר. לדמותו, ראה למשל: שמואל ספראי, „חסידים ואנשי מעשה,״ ציון נ (תשמ״ה) 133–154; שטרק, מבוא לתלמוד, 87. אופנהיימר, הגליל, 126–128. עופרה מאיר, רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ-ישראל ובבל (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, הילל בן חיים, 1999) 108–109. מנחם בן שלום, „לדמותם של רבי פנחס בן יאיר וחסידים אלמונים,״ בתוך דוד גרא, ומרים בן זאב, עורכים, אוהב שלום: מחקרים לכבודו של ישראל פרידמן בן-שלום בהגיעו לגבורות (באר שבע: אוניברסיטת בן-גוריון בנגב, תשס״ה) 441–472, בעיקר, 442. Gideon Fuks, “Antagonistic Neighbours: Ashkelon, Judaea, and the Jews,” *JJS* 51:1 (2000) 58, 61.

106 לתולדותיו, ראה: בכר, אגדות התנאים, ב ב:158–161. היימן, תולדות, 1017. לדעתם הוא גר בלוד, אך הם הסתמכו על התוספתא זו, ובה אין רמז לכך.

107 לכל הפרשה, ראה: רוזנפלד, לוד וחכמיה, 86–87, וספרות בהערות.

108 הדברים הם סיכום דברי: שמואל ספראי, „קהלא קדישא דבירושלם,״ ציון כב (תשי״ז) 183–193 (ספראי, בימי הבית ובימי המשנה [ירושלים: מרכז שז״ר, תשנ״ד] 171–181). ספראי, „היהודים בירושלים בתקופה הרומית,״ בתוך יורם צפריר ושמואל ספראי, עורכים, ספר ירושלים: ירושלים בתקופה הרומית והביזאנטית,

דיונים על מעמדן ההלכתי של הערים המעורבות ביחס למצוות התלויות בארץ.

בית גוברין נזכרת מעט בספרות חז״ל גם בתקופת התלמוד כשהייתה אחת הערים החשובות בארץ. נזכר ר׳ יונתן דבית גוברין שפעל בדור השני-שלישי של תקופת התלמוד, במחצית השנייה של המאה השלישית. מהמעט הידוע עליו ניכרת זיקתו למרכז החשוב בלוד, שכן נזכר בקשר לשני חכמיה התלמודיים הבולטים: ר׳ יונתן אמר בשם ר׳ יהושע בן לוי,[100] והמוסר העיקרי בשם ר׳ יונתן היה ר׳ סימון, החכם הבולט בלוד בדור השלישי ותלמידו המובהק של ר׳ יהושע בן לוי.[101] על כן אפשר שר׳ יונתן היה תלמידו של ריב״ל בלוד. יש לציין שאב הכנסייה אפיפניוס (320–400), שנולד בכפר סמוך לבית גוברין, מזכיר שהיה לו מורה בשם טרפון מאליותרופוליס (בית גוברין).[102] אם כן טרפון זה פעל במחצית הראשונה של המאה הרביעית, כשני דורות אחרי ר׳ יונתן. אך יתכן שטרפון רק לימד בבית הספר ולא היה בדרגת חכם. מכל מקום בית גוברין לא התפתחה כמרכז תורה קבוע וגדול בתקופת התלמוד, על אף היותה הטופרכיה הגדולה בין ערי הארץ, והיה בה ובסביבותיה יישוב יהודי ניכר.[103] שכן ספק אם חכמים ששו לגור בה עקב תרבותה ההלניסטית-פגאנית, ואף מפאת חולשתו הכללית, היישובית-הרוחנית של הדרום היהודי ביחס לגליל, לאחר מרד בר כוכבא. גם ריחוקה של בית גוברין מהמרכז העיקרי בדרום שהיה בלוד, תרם לאי התפתחותה כמרכז קבע.

בית גופנין. נזכר החכם יעקב בן יצחק מבית גופנין באותה עדות עם החכם יהודה בן יעקב מבית גוברין. ואם כן ייתכן שגם הוא כחברו היה בן דורו של רבי. גם זיהוי המקום אינו ברור, סביר היה להניח שבית גופנין היא גופנה, השוכנת ששה ק״מ מצפון לרמאלה, שהיתה בירת מחוז עד לאחר מרד בר כוכבא. אך לפי זה יוצא שהיה חכם שפעל לאחר מרד בר כוכבא, וממילא גם קהילה יהודית באזור זה שנפגע במרד והתרוקן מתושביו היהודיים. אפשרות זו בעייתית, שכן אין רמז במקורות ליישוב יהודי באזור זה לאחר המרד. ושמא היה מקום אחר ביהודה בשם בית גופנין.[104]

עיר אחת בדרום. כך נקרא מקום ששמו אינו ידוע. פעל בו החכם רבי פנחס בן יאיר. במדרש דברים רבה, ג ג, נאמר „מעשה ברבי פנחס בן יאיר שהיה דר בעיר אחת בדרום.״ עיר זו אינה לוד אלא יישוב אחר בדרום. לוד אמנם נקראת בתלמוד הירושלמי ומדרשי האגדה דרומא, דרום, כפי שכבר צוין, אך במדרש נאמר „עיר אחת בדרום,״ ולא שדר בדרום או בדרומא. מכאן שאין לזהות עיר זו עם לוד. בהמשך המקור סופר שהיו לו שדות ובין היתר גדלו בהן שעורים, וכן משמע במקבילה המקוצרת בירושלמי. חכם זה

100 אמר בשמו: ירושלמי, יומא ז ה, מד ע״ב. מדרש שיר השירים רבה ד, ד ה. קוהלת רבה, ג, ב א, ובמקבילה שם, ה, י א, יש שיבוש. בשם רבי יונתן אמרו בעיקר חכמי הדרום. בבראשית רבה, ס ז (מהדורת תיאודור-אלבק, עמ׳ 647) אמר בשמו ר׳ יעקב בר אחא, מקיסריה, וראה שם בהערה לשורה 7. כן אמר בשם ר׳ יונתן, חכם שאין עליו מידע, ר׳ אבין בר ביסנא, בירושלמי, יבמות א א, ב ע״ד.

101 שיר השירים רבה, א, א ו.

102 ראה: Epiphanii, *Vita* 1:2, *PG*, 41:24, 25 הובא אצל, קליין, ספר הישוב, 13, ערך: בית גוברין, מס׳ 6.

103 אבי-יונה, גיאוגרפיה היסטורית, 110–116. ספראי, גבולות ושלטון, 97–115, והשוה אצל שניהם ביחס למחוזות אחרים. בטופרכית בית גוברין מנה אויסביוס שלושים ושלושה יישובים, ראה: עזרא ציון מלמד, „אונומסטיקון,״ אנציקלופדיה מקראית, א:153. רוזנפלד, לוד וחכמיה, 76, בהערה 22.

104 החכם יצחק בן יעקב נזכר בתוספתא, אהילות יח טז. לסיכום הצעות הזיהוי עם גופנה, ראה: ריג, שמות, 170. צפריר, מפה, 137. יחיאל זלינגר, „עדות לקיום יישוב יהודי בגופנה בתקופת הבית השני ומלחמת בן-כוסבא,״ מחקרי יהודה ושומרון יא (תשס״א) 103–112.

לחורבה זו מזוהה היישוב ברור חיל בו ישב ריב"ז זמן קצר לפני רבי נחוניה. משמע שסביבה זו של אוכלוסיה יהודית צפופה היותה רקע נוח לפעילות חכמים כריב"ז ואחריו רבי נחוניה.[96]

## יישובים בהם פעלו חכמים לאחר מרד בר כוכבא

בעקבות מרד בר כוכבא (132–135/6) חרב רוב היישוב היהודי ביהודה, והחכמים הידועים מדור זה עברו לגליל ופעלו בו. יש רמזים לקיומם של חכמים בלוד בדור שלאחר המרד אך לא מידע ברור, וממקומות אחרים ביהודה אין כלל ידיעה על פעילות חכמים. רק בדור השני לאחר המרד, בימי רבי יהודה הנשיא (לערך 180–222), שהוא הדור האחרון לתקופת התנאים, ידועים חכמים שפעלו בלוד ובמקומות נוספים ביהודה.

בית גוברין. עד החורבן הייתה עיירה יהודית. לאחר מכן התחזק בה היסוד הלא יהודי ובהדרגה הפכה לעיר הלניסטית בעלת רוב לא יהודי, ובשנת 199 קיבלה מעמד של פוליס.[97] נזכר בתוספתא פעם אחת חכם בשם רבי יהודה בן יעקב מבית גוברין. הוא העיד הלכה, שכנראה הייתה מקובלת בידו, על קיסריה שלעניין הלכות טומאה וטהרה היא נחשבת כארץ ישראל וטהורה. תוכן העדות ומיקומה בתוספתא רומזים שפעל בדורו של רבי.[98] בדור זה הייתה מגמה של רבי לעודד ישיבת יהודים במקומות שונים בארץ, בעיקר על ידי מתן פטור מתרומות ומעשרות לערים מעורבות כגון בית גוברין.[99] ייתכן שעדות החכם מבית גוברין קשורה לעניין זה, והיא רומזת שהבעיה אכן הציקה ליהודים בערים המעורבות כמו עירו, ולכן הוא מציין את מעמדה ההלכתי של קיסריה בירת הארץ, אולי במסגרת

96 זיהוי המקום המועדף כאן הוא כהצעת: פרס, ארץ ישראל, ג, 481. ליתר ההצעות, ראה: ריג, שמות, 339–340. המידע על היישוב מבוסס על מפת הסקר העומדת להתפרסם בקרוב, מספרה 96, במסגרת מפות הסקר של רשות העתיקות. אני מודה למר יעקב הוסטר, מפקח העתיקות האזורי, שמסר לי מידע זה, ועמו ערכתי סיור ומדידות באתר ואלה מסייעים לזיהוי המוצע כאן. לריב"ז וברור חיל, ראה: תוספתא, מעשרות ב א. לזיהויה בתל ברור או בוריר, בריר, ראה: ריג, שמות, 150–151; צפריר, מפה, 93. וראה גם במפת הסקר 96 שבריר הייתה כנראה העיירה הגדולה באזור בתקופה הרומית.

97 לתולדותיה, ראה: שוורץ, יהודה, 87–109; דן אורמן, „בית גוברין: לתולדותיה של עיר מעורבת בתקופת המשנה והתלמוד," בתוך דן אורמן, אליהו שטרן, עורכים, אדם וסביבה בדרום השפלה (גבעתיים: מסדה, תשמ"ח) 151–162; עמוס קלונר, „בית גוברין," בתוך אליהו שטרן, עורך, האנציקלופדיה החדשה לחפירות ארכיאולוגיות בארץ ישראל (ארבעה כרכים; ירושלים: החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה ומשרד הבטחון ההוצאה לאור והוצאת כרטא, תשנ"ב) 1:168, 173. שטמברגר, יהודים ונוצרים, מפתח, ערך: Beth Gubrin. אותו ערך גם: בוטצ'ר, סוריה הרומית.

98 תוספתא, אהילות יח טז. וראה דיון על קיסריה באותו פרק ובאותו עניין שם, בהלכות יג, יז. וראה: יעקב זוסמן, „כתובת הלכתית מעמק בית-שאן," תרביץ מג (תשל"ד) 161–163. זוסמן, „ברייתא דתחומי ארץ-ישראל," תרביץ מה (תשל"ו) 254, 257 ובהערות; לוין, קיסריה, 30, 67–68. Ephrat Habas-Rubin, "The Halachic Status of Caesarea as Reflected in the Talmudic Literature," in Avner Raban and Kenneth G. Holum, eds., *Caesarea Maritima: A Retrospective After Two Millenia* (Leiden: Brill, 1996) 454–68.

99 ירושלמי, דמאי ב א, כב ג. לדיון בנושא זה, ראה למשל: Adolf Büchler, "The Patriarch R. Jehudah I and the Greco-Roman Cities in Palestine," in Adolf Büchler, Israel Brodie and Joseph Rabbinowitz, eds., *Studies in Jewish History: The Adolf Büchler Memorial Volume* (London: Geoffrey Cumberlege, Oxford Univ. Press, 1956) 209–19. ישראל ל' לוין, „תקופתו של רבי יהודה הנשיא," בתוך צבי ברס ואחרים, עורכים, ארץ ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ"ב) 110–111. אופנהיימר, הגליל, 82, 84.

שפעל בימי ר׳ עקיבא.[92] זיהוי המקום מסופק, אולי יישוב באזור בית גוברין שנקרא אז בפי החכמים הדרום, או אולי דיר אל בלח שמדרום לעזה.[93]

ברתותה. נזכר רק בהקשר לר׳ אלעזר בן יהודה איש ברתותה, שהיה בן דורו של ר׳ עקיבא. זיהוי המקום מסופק, ייתכן שיש לזהותו עם כפרתה, כחמישה ק״מ מצפון-מערב לאמאוס שבה נמצאו שרידים מהתקופה הרומית-ביזנטית, או הוצע לזהותו עם מגדל תותא, כשמונה ק״מ מדרום לעזה.[94]

כפר הבבלי. (?) נזכרים שני חכמים: ר׳ נחוניה בן אלנתן איש כפר הבבלי, בימי ר׳ יהושע, כלומר, בדור השני שלאחר החורבן. ור׳ יוסה בן יהודה איש כפר הבבלי, שזמנו בדור שלפני מרד בר כוכבא, או בדור שלאחריו.[95] זיהוי המקום מסופק והוצעו הצעות שונות הרחוקות מיהודה, כגון: צידון או מקום בבבל. אך ספק רב אם בשלב כה מוקדם לאחר החורבן חכמים התיחסו לאדם שפעל במקומות רחוקים כאלה כאל חכם מהסוג שלהם. גם הופעה משותפת רבי נחוניה עם רבי יהושע רומזת שהם פעלו במקומות לא רחוקים אחד מהשני. ההצעה הסבירה ביותר מבחינת המקום והשם היא חרבת אל בבליה, נ. צ. 113.109, בדרום השפלה, ק״מ אחד מדרום לקיבוץ גברעם, לא רחוק מהדרך אשקלון-עזה. שרידי היישוב בבבליה משתרעים על כעשרים דונם ואולי יותר, ומצויים בו חרסים מהתקופה הרומית הקדומה והמאוחרת, ומהתקופה הביזנטית. כלומר, סביר שהיישוב התקיים בשלהי המאה הראשונה ותחילת המאה השנייה. סיוע מסוים לכך בעובדה כי שני ק״מ ממזרח

92 חכם זה הובא בספרי, במדבר פיסקה ח (מהדורת הורוביץ, 15) ונקרא: איש הדרום, ואילו במקבילות: בבלי, סוטה כ ב. ובמדרש, במדבר רבה ט לא: איש כפר דרום. כוונת הספרי למקום שנקרא דרום, שכן בדרך כלל הביטוי „איש ה״ משמעו שנושא השם הוא ממקום זה. לכן, גם אם נוסח הבבלי הוא הרחבה פרשנית שלו לשם המקום, הכוונה זהה שהחכם היה ממקום שנקרא דרום, או כפר דרום. בדיון בספרי הנזכר הובאה דעת ר׳ אלעזר זה אחרי דעת אבא יוסי בן חנן ולפני דעת ר׳ ישמעאל, בני דור זה, וסביר שאף הוא מאותו דור.

93 להצעת הזיהוי עם דיר אל בלח, ראה: קליין, ארץ יהודה, 251; שוורץ, יהודה, 41, 162, 207; צפריר, מפה, 162. ברם, ההצעה בעייתית שכן מקום זה הוא בדרום במישור החוף (בצפון סיני), ובלשון חז״ל נקרא אזור זה: חוף הים, או המערב. ואילו הדרום הוא הנגב, ואילו הנגב הנזכר במקרא נקרא בספרות חז״ל, דרום. כלומר, שמדובר באזור בפנים הארץ ולא בחוף הים. ראה: ספרי דברים פיסקה שנז (מהדורת פינקלשטיין, 425-427) וראה: שוורץ, יהודה, 35-41. כמו כן, היישוב היהודי בצפון סיני היה מועט, ראה: שוורץ, יהודה, 134, 161-164. לכן יש להעדיף זיהוי באזור שכונה אז דרום, בית גוברין וסביבתו, ויש להניח ששם היה יישוב שנקרא כשם האזור. כן סביר יותר להניח שחכם פעל באזור שהיה בו יישוב יהודי ניכר ולא בסביבה שולית מבחינת היישוב היהודי.

94 דברי רבי אלעזר זה הובאו בתוספתא, בכורות ז ו (מהדורת צוקרמנדל, 542). הוא אמר בשם ר׳ יהושע (בן חנניה), ור׳ עקיבא מתייחס לדבריו. מכאן שרבי אלעזר היה צעיר מר׳ יהושע בדור אחד. ואכן, גם בתוספתא, זבים א ד (שם, 676), אמר ר׳ שמעון בר יוחאי לפני ר׳ עקיבא רבו, בשם רבי אלעזר, ואם כן ר׳ עקיבא הכירו והיה בן דורו. להצעת הזיהוי עם כפרתא, ראה: ישיעהו פרס, ארץ ישראל: אנציקלופדיה טופוגרפית-היסטורית (חמשה כרכים; ירושלים: תשי״א) א:70, 128 (להלן: פרס, ארץ ישראל); (תשט״ו) ג:479, בערך: כפר ברתותא. וראה עוד: ריג, שמות, 154; אפשטיין, תנאים, 73. לזיהוי עם מגדל תותא, ראה: טוביה כהנא, „מקומות יישוב בארץ-ישראל בתלמודים ובמדרשים," סיני פ (תשל״ז) מ׳; שוורץ, יהודה, 162, 207; צפריר, מפה, 246. גם במקרה זה כבקודמו קיים קושי בהצעה זו, עקב דלילות היישוב היהודי בצפון סיני. לכן עדיף לזהות את המקום עם יישוב בשפלת יהודה שבה היה יישוב יהודי ניכר.

95 הראשון נזכר בעדות עם ר׳ יהושע במשנה, עדויות, ו ב. במשנה שם ג, נזכר רק ר׳ נחוניא ויש להניח שזה אותו חכם. החכם השני, ר׳ יוסי, נזכר במשנה, אבות ד כ, אחר מאמר של אלישע בן אבויה, מהדור שלפני המרד, ולפני מאמרו של רבי, ולכן יש להניח שפעל לפני האחרון.

היהודאי," אם כי המקורות ההיסטוריים מזכירים את היישוב כחלק הימי של יבנה היבשתית בעלת האופי ההלניסטי. בתקופה הביזנטית קיבל היישוב מעמד מנהלי עצמאי. פעילות חכמים ביבנה-ים מיוחסת רק לתקופה הרומית. נזכר אבא יוסי המחוזי, שכנראה פעל בימי ר׳ עקיבא. בבבלי, סוכה מה ב, נזכר: „ור׳ יוחנן משום ר׳ שמעון המחוזי משום ר׳ יוחנן המכותי [אולי: מכוס, המחוזי]." וכך שני החכמים הללו גם הם ממחוז, ור׳ יוחנן, החכם הידוע מהדור השני בימי התלמוד, אמר בשם ר׳ שמעון המחוזי, ואם כן זה קדם לפחות בדור אחד והיה מהדור הראשון לתלמוד ואולי אף קודם. ר׳ שמעון המחוזי אמר בשם ר׳ יוחנן המכותי-מכוסי, ואם כן האחרון היה לפחות דור לפני כן, וזה דורו של רבי יהודה הנשיא, ואולי פעל אף לפני כן. המחוז אינו נזכר עוד בספרות חז"ל.[88]

תמנה. שכנה מצפון למודיעין העתיקה (חורבת תיבנה, נ. צ. 1603.1573). עד שלהי המאה השלישית הייתה עיר מחוז, טופרכיה, שנקראה על שמה. בשנים הסמוכות לפני מרד בר כוכבא פעל במקום שמעון התמני, בן דורו הצעיר של ר׳ עקיבא שהיה גם תלמידו. בספרות חז"ל נזכר המקום רק בהקשר אליו ופעם אחת בתקופה התלמודית.[89]

כפר עזיז. מיקומו מזוהה בדרום הר חברון (חורבת עוזיז, נ.צ. 157093). נזכר רק פעם אחת כמקום מושבו של ר׳ ישמעאל, בן מחלוקתו הידוע של ר׳ עקיבא.[90] ר׳ ישמעאל יצר אסכולה מיוחדת של מדרש ההלכה שונה מזו של ר׳ עקיבא. היו לו תלמידים רבים, מהם כמה מהחכמים החשובים של הדור הבא, כגון ר׳ מאיר. כן למדו לפניו גם תלמידים מהתפוצה הבבלית.[91]

כפר דרום. נזכר פעם אחת בספרות חז"ל בהקשר לר׳ אלעזר בן יצחק איש כפר דרום,

---

שניים קודם. לפני מאמריו מופיע המינוח „תנא," כלומר, שהוא שנה ברייתות, ואולי היה תנא בבית מדרש.

88 קליין, ספר היישוב, 104 בערכים: מחוז, מכות; קליין, ארץ יהודה, 208-209; יחזקאל קוטשר, מילים ותולדותיהן (ירושלים: קרית ספר, 1974) 41-45; שוורץ, יהודה, 126, 207 ובהערות; ריג, שמות, 405-406; Benjamin H. Isaac, "A Seleucid Inscription from Jamnia-on-the-sea: Antiochus V Eupator and the Sidonians," *IEJ* 41 (1991) 132-44; אריה כשר, „כתובת יוונית מנמל יבנה משנת 163 לפה"ס," קתדרה 36 (תשנ"ב) 9-10; צפריר, מפה, 150. למידע הארכיאולוגי המעודכן, ראה: משה פישר, „יבנה-ים 1992-1999: סיכום ביניים," קדמוניות לה:ב (תשס"ב) 2-11, בעיקר, 8. פישר, „ארכאולוגיה והיסטוריה של יבנה-ים," בתוך פישר, עורך, יבנה, יבנה-ים וסביבתן: מחקרים בארכאולוגיה ובהיסטוריה של מישור חוף יהודה (תל אביב: ארץ-מחקרים ופרסומים בגיאוגרפיה, אוניברסיטת תל-אביב, 2005) 190-195. אבא יוסי נזכר במכילתא דרבי ישמעאל, בשלח ג (מהדורת הורוביץ-רבין) 99, ובמקבילה, מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, בשלח יד טו (מהדורת אפשטיין-מלמד, 58) ושם הנוסח: ר׳ יוסי. בשניהם אמר בשמו ר׳ נתן מדור אושא, לכן סביר שהוא קדם לו בדור, ופעל לפני המרד.

89 נזכר כמה פעמים במשנה. נמנה עם תלמידיו הותיקים של ר׳ עקיבא, כתוספתא, ברכות ד טז. מתדיין עם רבו, שם, סנהדרין, יב ג (מהדורת צוקרמנדל, 433). וראה: ספרי, במדבר פיסקה קג (מהדורת הורוביץ, 101). שוחח עם ר׳ יהודה בן בבא, שפעל באותו הדור: תוספתא, ביצה ב ו. וראה: פרנקל, דרכי המשנה, 144-145; בכר, תנאים, א ב:150-151; היימן, תולדות, 1225. לתולדות החכם והמקום, ראה: ריג, שמות, 618, שם צוין ירושלמי, סוטה א ח, יז א, למאמרו של רב, מהדור הראשון של ימי התלמוד. וכן: צפריר, מפה, 247; רוזנפלד, לוד וחכמיה, 68, 88, 202-207.

90 משנה, כלאים ו ד. ריג, שמות, 363-364. צפריר, מפה, 162.

91 לחשיבותו של חכם זה, ראה: אפשטיין, תנאים, 520-544, 570-572. שטרק, מבוא לתלמוד, 79, בערכו. לתלמידיו, ראה: היימן, תולדות, 821-824. ישיעהו גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד (ירושלים: מרכז שזר, תשנ"א) 82-86. מנחם כהנא, „מעלת ישיבת ארץ-ישראל בספר דברים," תרביץ סב (תשנ"ג) 511-513; Gary G. Porton, *The Traditions of Rabbi Ishmael* (4 vols.; Leiden: Brill, 1976-82) 4:212-25.

בני ברק. שכנה כארבעה ק״מ ממערב ללוד והייתה מעין פרבר שלה. מזוהה כיום ליד צומת מסובים. היה בה יישוב מימי בית שני אך נזכרה בעיקר בהקשר לפעילות ר׳ עקיבא במקום, כנראה בחלק המתקדם של חייו. לאחר מכן לא פעל במקום חכם אחר והיא נזכרת מעט מאד בספרות חז״ל.[84]

אונו. מזוהה לרוב בכפר עאנה (נקודת ציון 137159), כשני ק״מ מזרחית לבני ברק העתיקה וכחמשה ק״מ צפונית ללוד. לאחרונה, לאחר חפירות וסקרים, הוצע אתר בשם כפר ג׳ונה, השוכן כק״מ אחד צפונית-מזרחית לכפר עאנה. נזכרת במקורות חז״ל בעיקר בהקשר לכמה חכמים שפעלו בה בתקופת המשנה. עמדה בצילה של לוד שכנתה החשובה. פעל בה פפייס איש אונו, שחלק כמה פעמים על ר׳ עקיבא והתדיין אתו.[85] בימי מרד בר כוכבא ומעט אחריו פעל במקום חנניה איש אונו, תלמיד ר׳ עקיבא.[86] כן נזכר במקורות חכם בשם יהושע אוניא שזמנו לא ברור, אולי פעל בדור השני של התלמוד או קודם לכן.[87]

המחוז. משמעו נמל, והוא מחוזא דיבנה, או יבנה ים, במוצא נחל שורק לים (מינת רובין, נ.צ. 121148). המידע הארכיאולוגי מלמד שבתקופה הרומית בולט המקום דוקא „באופיו

---

שבת קנב ע״א, המאמר הובא על שם ר׳ ישמעאל ברבי יוסי, מזקני דורו של רבי. כלומר, גם לפי מסורת הבבלי המאמר במקורו הוא תנאי, ולכן סביר שגם המאמר במשנה הוא תנאי.

84 קליין, ספר היישוב, 21–22, ארבעה מהמקורות שייכים לתקופה מאוחרת יותר, מס׳ 6, 7, 7א, 7ב. לתולדות ר׳ עקיבא, ראה למשל: בכר, תנאים, א ב:24–78. ספראי, ר׳ עקיבא, 9–33. שטרק, מבוא לתלמוד, 79–80, בערכו. לתולדות בני ברק, ראה: יעקב פינקלשטיין, „חפירת בדיקה בתל ליד צומת מסובים (בני ברק הקדומה)״ עתיקות י (תש״ן) 29–40. צפריר, מפה, 78. רוזנפלד, לוד וחכמיה, 19, 45 ובהערה 160, 200, 206.

85 לזיהוי אונו ולמקורות על המקום, ראה: ריג, שמות, 33–35, 137. צפריר, מפה, 198. להצעה השניה, ראה: Ram Gophna, Itamar Taxel and Amir Feldstein, "A New Identification of Ancient Ono," *BAIAS* 23 (2005) 167–76. פפייס איש אונו נזכר רק בספרי זוטא, טו ד (מהדורת הורוביץ, עמ׳ 281). סביר לזהותו עם חכם הנקרא בשם, פפייס הנזכר כחולק על ר׳ עקיבא והמתדיין עמו, והוא גם בן דורו. למקורות על פפייס, ראה: פרנקל, דרכי המשנה, 74. היימן, תולדות, 1029, 1032. בכר, תנאים, א ב:63–65, המזהים את פפוס עם חכם אחר בשם פפוס בן יהודה. אך ספק אם קיים חכם כזה, שכן הוא נזכר בתוספתא, סוטה ה ט (מהדורת ליברמן, 178) ומקבילותיה. אך הנוסח מפוקפק וצריך לקרוא: יהודה בן פפוס, כהערת: שאול ליברמן, תוספתא כפשוטה, ח, סוטה פרק ה (ניו-יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשל״ג) 661, לשורות 46–48 (להלן: ליברמן, תוספתא כפשוטה). אמנם בבבלי, ברכות סא ב, ובמקבילות בתנחומא, כי תבוא ב, ותנחומא, כי תבוא ד (מהדורת בובר, 46) נזכר פפוס בן יהודה בנושא אחר ובשיחה עם ר׳ עקיבא, אך כדברי ליברמן המקור לכך הוא הבבלי בברכות וממנו הושפעו עורכי התנחומא, ומכל מקום השיבוש קדום. לעומת זאת נזכר כמה פעמים יהודה בן פפוס במקורות ארץ ישראל, ראה: היימן, תולדות, 569, ולשיטתו הוא אבי פפוס בן יהודה. החכם פפוס נקרא כן לעיתים בדפוסים, אך בכתבי היד הנוסח יותר מדויק: פפייס. על כך, ועל הרקע לויכוחיו עם ר׳ עקיבא, ראה: מנחם כהנא, „מהדורת המכילתא דרבי ישמעאל לשמות בראי קטעי הגניזה,״ תרביץ נה (תשמ״ו) 499–500 ובהערה 47, 499–515, ובהערה 123.

86 במשנה, גיטין ו ז: „וזו הלכה העלה רבי חנינא איש אונו מבית האסורין,״ כנראה מפי ר׳ עקיבא כשנאסר על ידי הרומאים, מכאן שהיה תלמיד קרוב לחכם זה. לעומת זאת בתוספתא, סנהדרין ב יג, מהדורת צוקרמנדל, עמ׳ 417: „העיד חנניה איש אונו לפני רבן גמליאל.״ קשה להניח שתלמיד ר׳ עקיבא דיבר עם רבן גמליאל שקדם לו בשני דורות. לכן עדיף לגרוס: לפני רבן שמעון בן גמליאל, שפעל בדור שאחרי רבי עקיבא, כלומר, בדור שאחרי מרד בר כוכבא כשיהודה חרבה והחכמים עברו לגליל. אז התעוררה השאלה אם מותר לעבר בגליל, וחנניה, שפעל בדור זה, העיד שבדיעבד אפשר. וראה: שמואל ספראי, „המקומות לקידוש חדשים ולעיבור השנה בארץ-ישראל לאחר החורבן,״ תרביץ לה (תשכ״ו) 27–38.

87 נזכר כמה פעמים בתלמוד הירושלמי, ערלה א א, סא ע״א, מתייחס לברייתא ומכניס בה שינוי, כלומר, נראה כשונה ברייתות. וכן מפרש ברייתא, שם, שבת א ז, ג ע״ג. שם, פסחים ג ב, כט סע״ד, אומר בשמו: ר׳ שמואל בר יצחק מהדור השלישי-רביעי של אמוראי ארץ ישראל. מכאן שקדם לו ואולי פעל דור או

חדיד. שוכנת בקצה המזרחי-צפוני של שפלת לוד, כחמשה ק"מ מזרחית לעיר לוד. בדורו של ר' יהושע, וכנראה בימי רבן גמליאל, פעל בה יקים איש חדיד. בספרות חז"ל נזכר המקום רק בהקשר אליו ולא לאחר מכן.[80]

מודיעין. כנראה פעל במקום ר' אלעזר המודעי בימי רבן גמליאל, ובדור שלאחר מכן ערב מרד בר כוכבא. לאחר מכן אינה נזכרת בספרות חז"ל.[81]

עקש(?). מקומה אינו ידוע, אולי ביהודה. נזכר חזקיה אבי (או: איש) עקש שמסר עדות הלכתית לפני רבן גמליאל.[82] מכאן שהיה בן דורו. המקום אינו נזכר עוד. ייתכן שאף החכם ר' חנניא בן עקשיא, פעל במקום זה, ואין עקשיא שם אביו אלא שם מקומו. חכם זה פעל בדור שלאחר מרד בר כוכבא. כן נזכר ר' שמעון בן עקשיא, שאולי אף הוא נקרא על שם מקומו. כנראה הוא פעל בתקופת המשנה, אך דורו אינו ידוע.[83]

80 משנה, עדויות ז ה: „העיד רבי יהושע ורבי יקים איש חדיד..." בנוסח המשנה שבדפוסים: הדר, אך בכתבי היד של המשנה: חדיד. הם העידו על כד חרס שהכיל אפר פרה אדומה בהנחה שראוהו בימי הבית, ורבי יהושע כבר היה אז חכם צעיר. אזכורו יחד עם יקים רומזת שהיה לערך בן גילו, ולא בן דורו של ריב"ז, וראה: אלון, מחקרים, א:259 בהערה 32. על היישוב, ראה: פישר, דרכים 2, 173–175. גופנא, מפת לוד, 77–78, מס' 170.

81 על היישוב, ראה: קליין, ספר היישוב, 104 בערכו. ריג, שמות, 400–401. צפריר, מפה, 188. לאחרונה הוצע זיהוי אחר למיקום מודיעין העתיקה, כיום בתחום העיר מודיעין, חורבת אום עומדאן, ובמקום אף שרידי יישוב ובית כנסת שפעל עד מרד בר כוכבא, משמע, בזמנו של החכם רבי אליעזר המודעי. למעשה זו פעם ראשונה שיש זיהוי לקיום היישוב בימי חכם זה, אם ההצעה מתקבלת. ראה: אלקסנדר און ושולמית וכסלר-בדול, „חורבת אום אל-עומדאן: כפר יהודי ובו בית כנסת מתקופת הבית השני במודיעין," קדמוניות לח 130 (תשס"ו) 107–116. James F. Strange, "Archaeology and Ancient Synagogues Up to About 200 C.E.," in Avery–Peck, *When Judaism and Christianity Began*, 2:483–508 and n. 6. על החכם, ראה: זכריה פרנקל, דרכי המשנה (ורשה: התקין יצחק ניסנבוים, נ. צייליגגולד ובנו, תרפ"ג) 135 (להלן: פרנקל, דרכי המשנה). היימן, תולדות, 214–215. בכר, תנאים, א א, 141–142. ישראל בן-שלום, „תהליכים ואידיאולוגיה בתקופת יבנה כגורמים עקיפים למרד בר-כוכבא," בתוך אהרון אופנהיימר ואוריאל רפפורט, עורכים, מרד בר-כוכבא: מחקרים חדשים (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ"ד) 8–9 ובהערות. ובאותו קובץ: יהושע אפרון, „מלחמת בר-כוכבא לאור המסורת התלמודית-הארצישראלית כנגד הבבלית," 58–62, 77, 102. וכן: מנחם כהנא, המכילתות לפרשת עמלק (ירושלים: מאגנס, תשנ"ט) 288–320. במחקרים אלה הובאו כעשרים וחמשה מאמרי ר' אלעזר המודעי מהמכילתא בהם חולק על ר' יהושע. מכאן שפעל כחכם עוד בימי ר' יהושע בן מחלוקתו. הוא נזכר מעט עם חכמי הדור הבא של ערב מרד בר כוכבא. בעיקר יש לציין את מיעוט קישורו לר' עקיבא. הוא נקשר למרד בר כוכבא רק במאמר אחד בירושלמי, תעניות ד ח, סח ד, ומקבילתו במדרש איכה רבה ב ב (מהדורת בובר, 101–102) ששהה בביתר בשלבי המרד האחרונים, הסתכסך עם בר כוכבא והלה הרגו. לבעיית אמינות מסורת זו, ראה: אפרון, „מלחמת בר-כוכבא." כן, אין מאמר הקושר את החכם ליישוב מודיעין פרט לשמו הרומז ליישוב זה. לתולדות המקום, ראה: פישר, דרכים 2, 216–221.

82 כך הנוסח בספרא, שמיני פרשה ז ו (ד), כתב יד רומי (אסאמאני מספר 66) (מהדורת פינקלשטין, רכד): „זו עדות העיד חזקיה אבי עקש לפני רבן גמליאל שאמר משום ר' גמליאל הזקן." נוסח קרוב בתוספת מילה משמעותית קיים בכתב יד ותיקן 31: תורת כהנים (ספרא), סדר אליהו רבה וזוטא (ירושלים: הוצאת מקור, תשל"ב) 93: „זו עדות העיד חזקיה אבי עיקש לפני ר' גמל' ביבנה שאמ' משום רבן גמל' הזקן." וכן הנוסח במקבילה בבבלי, בכורות לח א. עדותו בשם רבן גמליאל הזקן רומזת שהחל פעילותו כבר לפני חורבן הבית אך פעל גם בימי רבן גמליאל דיבנה. וראה: קליין, ספר היישוב, 123, בהערה 1, שבילקוט שמעוני, שמיני רמז תקלט הנוסח: „חזקיה איש עיקוש." הדבר מסייע להניח שעקש או עיקוש היה שם יישוב.

83 על חנניה, ראה: פרנקל, דרכי המשנה, 196–197. בכר, תנאים, ב ב:74, 99, שם על ר' שמעון בן עקשיא הנזכר בסוף קינים, שאולי הוא אחי חנניה. שטרק, מבוא לתלמוד, 86. שמעון נזכר בסוף משנה, קינים ג ו, במאמר אגדי. אף אם דבריו הם תוספת ולא מגוף המשנה, סביר שהיה תנא. ועוד, שבמקבילה בבבלי,

שלא מצא חן בעיני ריב"ז ששלח את ר' יהושע תלמידו לבודקו והוא מצא ששמעון יודע תורה היטב ונהג כראוי.[75] היישוב נזכר במקורות חז"ל מעט מאד, אף שידוע שהתקיים כל תקופת המשנה והתלמוד.[76]

אמאוס. עיר חשובה וטופרכיה כבר בימי הבית השני. לאחר חורבן הבית נודעה כעיר מעורבת, של יהודים ואחרים, והממשל הרומי שיכן בה מחנה צבאי. בשנים הסמוכות לאחר החורבן גר במקום החכם ר' אלעזר בן ערך, וייתכן שנפטר בה כעבור זמן לא רב.[77] באותו דור פעל במקום גם החכם נחוניה בן הקנה המכונה "איש אמהוס," שהיו לו תלמידים, ולדברי הבבלי היה רבו המובהק של ר' ישמעאל, בן מחלוקתו החשוב של ר' עקיבא בשיטות מדרש ההלכה.[78] כאמור, נזכר גם ר' יעקב עמסונייא מהדור השלישי-רביעי לתלמוד, שפעל בגמזו או באמאוס.

פקיעין. מיקומה אינו ידוע, אולי בסביבות רחובות כיום, אך שכנה בדרך בין לוד ליבנה. במקום התגורר ר' יהושע בן חנניה (ר' יהושע) לאחר שעבר אליה מלוד. היה תלמידו המובהק של ריב"ז. ר' יהושע ור' אליעזר חברו, היו שני החכמים הבולטים בדור שאחרי ריב"ז, בימי רבן גמליאל דיבנה. ר' יהושע פעל שנים רבות ונפטר סביב לשנת 120. היישוב אינו נזכר לאחר מכן במקורות.[79]

---

פעמים בכל ספרות חז"ל ואין צורה לשונית הדומה לעמסונייא, עומסייה, ראה: ריג, שם, 45-46.

75 מסכתות דרך ארץ, פרקי בן עזאי, ד א (מהדורת היגר, 193-200). בדפוסים: מסכת דרך ארץ, פרק ו.

76 אבי-יונה, גיאוגרפיה היסטורית, 65, 128-129. ספראי, גבולות ושלטון, מפתח, ערך: אנטיפטריס. משה כוכבי, אפק-אנטיפטרים: חמשת אלפים שנות היסטוריה (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, תשמ"ט) 103-120. צפריר, מפה, 63; משה כוכבי, יצחק בית-אריה, סקר אכיאולוגי של ישראל: מפת ראש העין (78) (ירושלים: החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה, תשנ"ז) 40-41, מס' 63; Rafi Frankel and Moshe Kochavi, "History of Aphek-Antipatris," in Moshe Kochavi, Pirhiych Beck, and Esther Yadin, eds., *Aphek-Antipatris I, Excavations of Areas A and B: The 1972–1976 Seasons* (Tel Aviv: Emery and Claire Yas Publications in Archaeology, 2000) 16–38.

77 אלון גושן-גוטשטין, "ר' אלעזר בן ערך: סמל ומציאות," בתוך אופנהיימר, יהודים ויהדות בימי בית שני, 173-197. Nachman Levine, "The Story of R. Elazar b. Arach: The 'Overflowing Spring,' the Emmaus Hot Spring, Enigma and Intertextual Irony," *JSJ* 33:3 (2002) 278–89.

78 מדרש תנאים, דברים כו יג (מהדורת הופמן, 175): "שאל תלמיד אחד את ר' נחוניה בן הקנה איש אמהוס... אמר לו... נכנס ר' יהושע אצלו, אמר לו שמעת מה שאל תלמיד זה..." והתפתח דיון ביניהם. האירוע היה לאחר החורבן כיון שבהמשך הביא לו ר' יהושע ראיה ממעשה שראה בימי הבית. נחוניה מוצג כחכם שיש לו תלמיד, והוא מתדיין עם ר' יהושע, הנראה כבן דורו, ואם כן יש לקבוע שנחוניה פעל בעשורים הראשונים שלאחר החורבן. בכר, תנאים, א א:41-43. על אמאוס, ראה: שורץ, יהודה, 120-128. פישר, דרכים 2, 151-155. וראה עוד על נחוניה, יקים ונחום: אברהם ביכלר, הכהנים ועבודתם (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ו) 16, 22-23, ובהערה 27. גדליהו אלון, מחקרים בתולדות ישראל בתקופת המשנה והתלמוד (שני כרכים; תל אביב: הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשי"ז) א:256, ובהערה 9, 259-260, ובהערות 32, 33 (להלן: אלון, מחקרים). על ר' ישמעאל כתלמידו של נחוניה, ראה: בבלי, שבועות כו ע"א, ואפשטין, תנאים, 514, 524-527, על המחלוקות בין ר' עקיבא לר' ישמעאל. המקור בבבלי יחידי ואין מאמר נוסף המקשר בין ר' ישמעאל לרבו. אמנם ר' ישמעאל משתמש במדרש ההלכה שלו בכלל ופרט, ושיטה זו מייחס הבבלי למורו זה. אך אין הוכחה שמורו זה השתמש בשיטה זו. אך גם זה אינו סותר את הבבלי שכן מספר מאמריו הידועים של נחוניה מסתכמים בארבעה-חמשה בלבד.

79 רוזנפלד, "רבן גמליאל," 155-157, ובעיקר בהערה 25. רוזנפלד, לוד וחכמיה, 43-44, 50 ובהערות. לזיהוי פקיעין, ראה שם: 222 ובהערה 92, הוצעו כמה אתרים כולם בתוככי העיר רחובות של היום, או בפרבריה המערביים (כגון: חורבת דוראן במרכז העיר. חורבת קוביבה, היא כפר גבירול בדרום-מערב העיר. או חורבת אל בד שלידה). פקיעין אינה זו הידועה מהגליל, ראה כבר: שמואל וזאב ספראי, "בית ענת," סיני עח (תשל"ו) כח-כט, ובהערות 85-86.

גמזו. שוכנת כששה ק"מ ממזרח ללוד, כבר בתוך חבל מודיעין. נזכרת רק בהקשר לחכם נחום או מנחם איש גם זו, שפעל בה בדור שלאחר החורבן, והיה מרבותיו המובהקים של רבי עקיבא, ולמדו שיטתו המיוחדת במדרש ההלכה. הוא מצטייר גם כחסיד וכבעל ניסים, יוחס לו מאמר הלכתי אחד.[72] ייתכן שחכם המכונה נחמיה העמסוני זהה לנחום.[73] הרבה יותר מאוחר, בדור השלישי-רביעי לתלמוד נזכר ר' יעקב עמסונייא (עומסייה). ייתכן שפעל בגמזו וכונה כקודמו. אך יש המציעים להניח שפעל באמאוס. אולי שימש גם בתפקיד תנא בבית המדרש.[74]

אנטיפטריס. יישוב יהודי ידוע כבר בימי בית שני, חלקו חרב במלחמת חורבן בית שני. במקור מדרשי נזכר אדם בשם שמעון בן אנטיפטריס המתואר כיודע תורה אך נהג מנהג

---

Rabbis and the End of Jewish Sectarianism," *HUCA* 55 (1984) 27–53 and particularly 30–35. וראה גם: גודבלאט, העקרון, 151–152.

72 בספרות התנאים הוא נזכר רק בתוספתא, שבועות א ז (מהדורת צוקרמנדל, 446) בשם מנחם. שם נאמר שרבי עקיבא למד ממנו את שיטתו המיוחדת במדרש. מכאן שהיה תלמידו. בספרות התלמודית הוא נקרא נחום. במקבילה, בבבלי, שבועות כו א, הלשון שונה מעט: „רבי עקיבא ששימש את נחום איש גם זו," ומשוים אותו לחברו ר' ישמעאל ששימש את נחוניה בן הקנה, וכונת הבבלי שרבי עקיבא היה תלמיד מובהק של נחום. הבבלי, ברכות כב א מיחס לו הלכה שלימד את רבי עקיבא, ונאמר שהוא: „לחשה לרבי עקיבא," שלא רצה לגלותה בפומבי ולחשה רק לתלמידו הקרוב. בכמה מקורות מובא דו שיח בין רבי ישמעאל הפונה לרבי עקיבא ואומר לו: „אתה ששימשת את נחום איש גם זו עשרים ושתים שנה... מה היה דורש?" כך בבבלי, חגיגה יב א, שבועות כו א. ובבראשית רבה, א יד. שם, כב ב, נג טו. דו שיח זה מורכב משאלות ששאל רבי ישמעאל על שיטת מדרש ההלכה של נחום. מכאן שלפי מקורות אלו היה רבי עקיבא תלמיד מובהק של נחום ולמד אצלו זמן רב, אף אם המספר כב הוא סמלי. ציון משך הזמן הרב מלמד שיוחסה לרבי עקיבא ההכרה שנחום חכם גדול ויש מה ללמוד אצלו. נחום נזכר בשלושה מאמרי הגדה נוספים שהם ספורי ניסים. כגון, ירושלמי, פאה ח ח, כא ב, ומקבילתו, שם, שקלים ה ד, מט ב. בבבלי, תענית כא א, נראה כחסיד המתגבר על סבל גופני כבד. שם, סנהדרין קח ב–קט א, קיבל הכל לטובה גם את הרע ואירע לו נס.

73 קליין, ספר היישוב, 221, כתב ערך בשם עמסו = גם זו, גמזו. והביא שם כמה חכמים שפעלו במקום בשם זה. במס' וא, ציין חכם בשם: „נחמיה עימסוני שימש את רבי עקיבא עשרים ושתים שנה ולמדו אתים וגמים ריבויין." כלומר, רבי עקיבא לימד את נחמיה דרכים לדרוש את התורה שבעל פה כגון במקום שכתוב בתורה המילים „את" „גם," הם באים לרבות, להוסיף על המשתמע מפירוש התורה. כך מופיע בירושלמי, ברכות ט ה, יד ע"ב. שם, סוטה ה ז, כ ע"ג. אלא שזו בדיוק אותה מסורת שהובאה בהערה הקודמת אך שמות החכמים התהפכו. על כן הסיק שהמקורות של הירושלמי כאן משובשים ונחמיה העימסוני הוא נחום איש גם זו, שהרי גם שמותיהם קרובים מאד, נחום = נחמיה, עמסוני = גמזו. כן סבר: אפשטיין, תנאים, 515, 125. על היישוב, ראה: Moshe Fischer, Benjamin H. Isaac, Israel Roll, *Roman Roads in Judaea, II, The Jaffa-Jerusalem Roads*, BAR International Series 628 (Oxford: Tempus Reparatum, 1996) 171, (להלן: פישר, דרכים 2).

74 החכם נזכר בירושלמי, בבא מציעא ד יב, ט ע"ד: „תנה ר' יעקב עמסונייא" ולכן אפשר שהיה שונה. בכתב יד אסקוריאל הנוסח: עומסייה, ראה: אברהם רוזנטל ושאול ליברמן, עורכים, ירושלמי נזיקין (ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשמ"ד) 59 (להלן: רוזנטל, ירושלמי נזיקין). נוסח זה עשוי להיות קרוב יותר להצעתו הותיקה של: Adolf Neubauer, *La Géographie du Talmud* (Hildesheim: Georg Olms, 1967) 100 and n. 3, שעמסונייא הוא אמאוס. כך הניחה גם: Catherine Hezser, *Form, Function, and Historical Significance of the Rabbinic Story in Yerushalmi Neziqin* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993) 117. שני ערכים הביא גם: Gottfried Reeg, *Die Ortsnamen Israels nach der rabbinischen Literature* (Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1989) ב189–190, גמזו, 493–494, עמסוני (להלן: ריג, שמות). לעומתם, קליין, ספר היישוב, 122, הביאו בערך עמסו = גמזו, בהנחה שהשמות זהים, וכך משתמע מאפשטיין הנזכר בהערה הקודמת. ואולי יש להעדיף שיטה זו שכן אמאוס נזכרת הרבה

של שנת 68. יש להניח שנזהר מחיכוכים עם הממשל הרומי ועסק בעיקר בלימוד התורה והוראתה. ואכן הוא נזכר כמלמד תלמידים, מתקן תקנות, ששרדו בחלקן, כגון בענייני הלוח העברי. לא ברור עד היכן הגיעה השפעתו, שכן אין עדות במקורות חז״ל על קשרים שלו מחוץ ליהודה, כגון עם הגליל, וודאי לא עם התפוצות. ריב״ז נפטר בין השנים 80-85 לספירה. נזכרים לפחות שני אישים בשם בני בתירא הנראים כחכמים שייתכן שפעלו במקום, שכן צוין שהם התדיינו עם ריב״ז בהלכה בבית המדרש ביבנה, אך פרט להם לא ידוע חכם מאותו דור שפעל במקום.

בדור הבא פעל ביבנה רבן גמליאל, לערך בין 85–115. ככל הנראה החל את פעילותו בלוד ואף היה לו בית מדרש במקום. לאחר מכן עבר ליבנה והיה למנהיג היישוב היהודי בדורו. כנראה נקרא בית מדרשו „כרם ביבנה״ שהיה בתוך או בשולי כרם. לבית מדרשו הגיעו חכמים למפגשים ולצרכי ציבור ותלמידים רבים ללמוד, ואף יהודים מהתפוצות. ייתכן שיחד עימו באו ליבנה מלוד גם מקורביו ר׳ צדוק ובנו ר׳ אלעזר בר צדוק. לא ידוע על חכמים נוספים או בתי מדרש בדור זה ביבנה, והרושם העולה ממקורות חז״ל שהיא הייתה יותר עיר ההנהגה מאשר עיר של בתי מדרשות.

מלאחר פטירת רבן גמליאל נזכר רק חכם אחד, כמעט בלתי ידוע, שפעל בעיר, בשם ר׳ לויטס איש יבנה.[69] העיר פסקה להיות מרכז חשוב. מהדור הבא, לאחר מרד בר כוכבא ועד שלהי תקופת התלמוד, לא ידוע חכם שפעל ביבנה וכמעט אינה נזכרת בתלמוד. מעשית הייתה יבנה מרכז תורה במשך שני דורות בלבד, ובמהלכם פעלו בה שני אישים שנחשבו לאחר מכן כמשקמי התרבות היהודית לאחר החורבן. לאחר מכן משלא קם להם יורש פסק המרכז ביבנה מלהתקיים. כאמור, יבנה כעיר הלניסטית-פגאנית לא הייתה מקום טבעי לצמיחת מרכז תורה, ורק החורבן והשינויים המדיניים שעברו על היהודים בארץ יהודה ומיקומו הכפוי של ריב״ז ביבנה הצמיחו בה מרכז רוחני, ונראה שגם רבן גמליאל היה ממשיך לפעול בלוד היהודית אלמלא נאלץ לעבור ליבנה בעצת הממשל הרומי שרצה לפקח על מעשיו.[70]

לסיכום, זכתה יבנה להיכנס לתולדות היהודים כמרכז החשוב אחרי החורבן הודות לשני החכמים הנזכרים שנחשבו במקורות כבעלי סמכות שביססו את התשתית הדתית המורכבת של אורח חיים דתי ללא המקדש. ריב״ז, בזכות היותו החכם הבולט ששרד מימי הבית השני והציב חלק מהיסודות ההלכתיים והרעיוניים שנתקבלו הודות לסמכותו האישית, ובעיקר, רבן גמליאל שנשען על קודמו ועשה את עיקר השיקום הדתי והחברתי במרוצת כשלושים שנות מנהיגותו.[71]

69 משנה, אבות ד ד. ובמקבילה באבות דרבי נתן, נוסח ב, פרק כא, מהדורת שכטר, 74, ייוחס לו מאמר נוסף. בשני המקומות נזכר מאמרו עם חכמי הדור שלפני מרד בר כוכבא ולכן סביר לשייכו לדור זה, וכדברי בנימין זאב בכר, אגדות התנאים (ארבעה חלקים בשני כרכים; ירושלים וברלין: דביר, תרפ״ב–תרפ״ח) א:ב 150 (להלן: בכר, תנאים). לתולדות ימי פעילותם של רבן גמליאל ושושלתו, ראה: גודבלאט, העקרון, 143.

70 לסיכום תולדות שני החכמים ופעילותם ביבנה, ראה: רוזנפלד, „רבן גמליאל״ רוזנפלד, „גלגולי משמעות השם יבנה במסורת חז״ל״ בתוך אופנהיימר, יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד, 149–164 (להלן: רוזנפלד, „יבנה״). רוזנפלד, לוד וחכמיה, 17–18, 40–42. בעקבותיו, גם: יובל שחר, „יבנה התלמודית: שני דורות ותהילת נצח״ בתוך משה פישר, עורך, יבנה, יבנה-ים וסביבתן: מחקרים בארכאולוגיה ובהיסטוריה של מישור חוף יהודה (תל אביב: ארץ-מחקרים ופרסומים בגיאוגרפיה, אוניברסיטת תל אביב, 2005) 113–138.

71 רוזנפלד, „יבנה״ רוזנפלד, לוד וחכמיה, 17. Shaye J. D. Cohen, "The Significance of Yavneh: Pharisees,

המידע על יהודי לוד מהתקופה שלאחר עריכת התלמוד הירושלמי, העידן הביזנטי בין השנים 640-400 לספירה, הוא מועט. אין גם עדויות על חכמים בלוד בדורות שלאחר מכן, אלא אולי מעט רמזים העשויים ללמד שפעילות החכמים בעיר לוד לא פסקה על אף מיעוט המידע בנושא.[67]

## מרכזים שאינם קבועים ביהודה

לוד היה היישוב היחידי ביהודה שקיים לגביו מידע שבו פעל מרכז תורה קבוע ברצף כמעט במשך תקופה שלימה. ביישובים האחרים, שיידונו עתה, פעלו מעט חכמים ואף כשידוע על כמה חכמים שפעלו ביישוב אחד לרוב יש הפרשי זמן ביניהם. כשהיה חכם במקום היה בו מרכז תורה, ומשלא היה בו חכם לא נודע יותר כמרכז, ולרוב גם לא נזכר יותר במקורות חז״ל. מאפיין בולט למרכזים הידועים ביהודה, שרובם פעלו בתקופת יבנה, מהחורבן עד מרד בר כוכבא, 132-70, ורק מיעוטם בתקופה שלאחר מרד בר כוכבא. ומאפיין נוסף שמרבית המרכזים היו בשפלת לוד, במרחק לא גדול מהעיר עצמה, ששכנה במרכז השפלה שנקראה על שמה.

יבנה. יוצא דופן ומיוחד היה המרכז הידוע ביבנה, שעל שמו נקראת, לעיתים קרובות, כל התקופה בין 132-70. ברם, למרות חשיבותו המיוחדת בתודעת הדורות המאוחרים פעל המרכז ביבנה פחות מחמישים שנים ונקשר לשמם של שני חכמים מיוחדים; רבן יוחנן בן זכאי ורבן גמליאל. יבנה הייתה עיר הלניסטית בימי הבית השני ומצב זה לא השתנה לאחר החורבן. כבר משנת 26 לספירה הייתה העיר יבנה רכושו הפרטי של הקיסר שמינה מטעמו משגיח על העיר. בשלהי ימי הבית השני היו חיכוכים בין תושביה היהודים לבין הלא היהודים. היהודים היו מיעוט ניכר בעיר ויותר בסביבתה, אך צביונה של העיר היה הלניסטי-פגאני מקשה להניח שהיה יכול להתפתח בה מרכז יהודי בימי הבית. בשנת 68 לספירה, במהלך כיבוש ארץ יהודה, הושיב אספסיינוס ביבנה ובלוד את היהודים שנכנעו במלחמה. כלומר, העיר הפכה למעין מחנה מעצר עוד בימי המלחמה, שנתיים לפני נפילת ירושלים. לאחר חורבן המקדש המשיכה יבנה להיות עיר בעלת צביון הלניסטי, כיתר ערי החוף של ארץ ישראל, כשהמיעוט היהודי נשאר בה עוד מאות שנים. ברם משירדה בחשיבותה בעיני חכמים, עוד בתקופת יבנה, כמעט ואינה נזכרת בספרות חז״ל.[68]

לפי מקורות חז״ל, אחד מאלה שהגיעו ליבנה, במהלך מלחמת החורבן, היה רבן יוחנן בן זכאי (להלן, ריב״ז). בעקיפין גרמו הרומאים במעשה זה לצמיחתו של המרכז הנודע בהיסטוריה. שכן ריב״ז החל את פעילותו ביבנה עם בואו למקום, אולי כבר במחצית השנייה

67 רוזנפלד, לוד וחכמיה, 97-95.

68 לתולדות העיר בימי הבית השני, ראה למשל: שירר, תולדות, 2, 110 (ובהערה 129) 193-190. Menahem Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* (3 vols.; Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976–84) 1:290–93; E. Mary Smallwood, *The Jews Under Roman Rule, from Pompey to Diocletian* (Leiden: Brill, 1976 [revised 1981]) 158, 175–77, 189, 340, 348–50 (קיצוריהם, להלן: שטרן, הסופרים היוונים; סמולווד, היהודים). אריה כשר, „זיקתן של הערים ההלניסטיות בארץ ישראל לגזירת הצלם של גאיוס קאליגולה," ציון נא (תשמ״ו) 151-135; כשר, כנען, פלשת, יוון וישראל: יהודים והערים ההלניסטיות בתקופת הבית השני (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, 1988) 225-219, 286. על העיר לאחר החורבן, ראה למשל: שוורץ, יהודה, 133-124. רוזנפלד, לוד וחכמיה, 12-8. Martin Jacobs, *Die Institution des jüdischen Patriarchen* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995) s.v. Yavne. Peter Schäfer, *The History of the Jews in Antiquity* (London and New York: Routledge, 2003) 131–43 (להלן: שפר, היהודים).

אמנם, מסקנה זו מוגבלת עקב העובדה שספרות חז״ל נערכה בגליל, ובאופן טבעי היא נוטה להזכיר את תורת החכמים שפעלו במרכזים בגליל, ועל כן אין התמונה שלמה. אף יש לייחס ירידה זו גם לעובדה שזה כמעט הדור האחרון של החכמים הנזכרים בירושלמי וניכרת ירידה כללית של מאמרי חכמים ממרכזים אחרים שמחוץ לגליל, כפי שמשתמע מאזכור חכמי קיסריה שעד הדור החמישי נזכרו כמה חכמים מקומיים בתלמוד הירושלמי, ובדור החמישי ידוע רק חכם אחד.[63] כלומר, ביחס לדור זה מורגשים סימנים ספרותיים של ערב העריכה. אך דומה שאין בכך כדי להסביר את כל התופעה ויש להבין זאת גם כירידה אובייקטיבית בחשיבות מעמד המרכז בלוד.

עם זאת יש מידע על קיומו של המרכז בלוד גם בדור הבא, מתוך ידיעות על חכמים תושבי העיר בסביבות שנת 400 לספירה. באותם הימים פעל ביהודה אב הכנסיה היירונימוס, והוא מזכיר בפירושיו למקרא, שנכתבו באותו הזמן, חכם או חכמים שפעלו בלוד. הוא מספר: „אני זוכר ששילמתי לא מעט כסף לשם הבנת הספר הזה [ספר איוב] למורה אחד מלוד, שנחשב אצל העברים לראש וראשון.״ ובמקום אחר הוא אומר: „ביקרתי בלוד אחד מן העברים שנקרא בפיהם חכם ותנא.״[64] מידע זה מלמד שבדור זה שבו נערך כנראה הירושלמי, לערך בין השנים 400–420,[65] היו חכמי תורה בלוד ואולי אף חשובים לפי דברי הירונימוס, ואין מעשה עריכת התלמוד מציין גם הפסקת פעילות חכמים או צמצומה באזורי הארץ השונים.

לפי מידע זה סביר יהיה להניח גם שחכמי לוד היו מעורבים בהחלטה לערוך את התלמוד הירושלמי. החלטה עקרונית כזו ודאי נשקלה היטב על ידי החכמים העורכים, כנראה בטבריה, וטבעי יהיה להניח שהם התייעצו עם חבריהם במרכזים השונים, וביניהם חכמי לוד, ולא החליטו לבד. כשם שמסתבר שהעורכים נועצו בחכמי קיסריה, ולפי ליברמן הם אף השתמשו בתלמוד סדר נזיקין של חכמי קיסריה ושילבוהו בתלמודים, והמרכז בקיסריה הושפע לא מעט מתורתה של לוד.[66]

63 ראה למשל שאול ליברמן, „תלמודה של קיסרין,״ תרביץ ב (מוסף תרצ״ב) 3–18 (להלן: ליברמן, „קיסרין״). בדור החמישי, האחרון הידוע מקיסריה, נזכר חכם אחד בשמו, ר׳ הושעיה בר שמיי, ואולי עוד ספק חכם, חלפיי בר בריה דר׳ אבהו. בדור שלפני כן, הרביעי ידועים כעשרה חכמים בשמותיהם. לוין, קיסריה, 86–97.

64 היירונימוס בהקדמת פירושו לאיוב (PL, XXVIII, col. 1140); בפירושו לחבקוק, לפרק ב, 15 (PL, XXV, col. 1301). התרגום לפי שמואל קליין, עורך, ספר היישוב (שני כרכים; ירושלים: החברה הארץ-ישראלית להיסטוריה ואתנוגרפיה, תרצ״ד-תשל״ד. ד״צ; ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשל״ח) 102–103, מס׳ 50, 51 (להלן: קליין, ספר היישוב). הוא מספר גם על מורה יהודי שידע יוונית (PL, XXV, cols. 86, 524), ולימדו את ספר קוהלת (PL, XXIII, col. 1035), סביר כדעת שורץ, יהודה, 77, הערה 61, שהוא מתכוון לחכם או חכמים מלוד. וראה עוד: Günter Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land: Palestine in the Fourth Century*, trans. Ruth Tuschling (Edinburgh: T & T Clark, 2000) 274–75 (להלן: שטמברגר, יהודים ונוצרים).

65 בראשית רבה (מהדורת תיאודור-אלבק, כרך מבוא, ג:71); לוי גינצבורג, פירושים וחדושים בירושלמי (ארבעה כרכים: ניו יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תש״א-תשכ״א) מבוא, א:פג; יעקב נחום הלוי אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים (ירושלים - תל-אביב: י״ל מאגנס-דביר, 1962) 274; ויקרא רבה (מהדורת מרדכי מרגליות, כרך מבוא, ג:XXXII); ישיעהו גפני, „היצירה הרוחנית-ספרותית,״ בתוך צבי ברס ועמיתים, עורכים, ארץ-ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ״ב) 488–489; Baruch M. Bokser, "An Annotated Bibliographical Guide to the Study of the Palestinian Talmud," *ANRW*, Part 2, 19.2 (1979) 139–256.

66 ליברמן, קיסרין, 13–16. וכנגדו: אפשטיין, ספרות האמוראים, 286. ותשובת ליברמן: ספרי זוטא, 125. וראה: משה עסיס, „לבעיית עריכתה של מסכת נזיקין ירושלמי,״ תרביץ נו (תשמ״ז) 147–170. יעקב זוסמן, „ושוב לירושלמי נזיקין,״ מחקרי תלמוד א׳ (תש״ן) 55–135.

רבי שמי מקיסריה, ולכן אפשר שלמד גם בגליל וגם בקיסריה.[55] רבי יוסי דרומא אמר לפני רבי יונה, ואפשר שלמד אצלו.[56] פעם אחת נזכר רבי לוליאני דרומא, שמסר בשם רבי יהודה בר סימון מלוד.[57] כלל מאמריהם של חכמים אלו מסתכם בפחות מארבעים, ולרובם ארבעה מאמרים ואף פחות מזה.

קבוצה שניה של חכמים נקראת „בן פזי," ויש להציע לראותה כהמשכה של משפחת החכמים מלוד בשם זה, הידועה מהדורות הקודמים. שלוש פעמים נזכר חכם בשם ר' הלל בן פזי, ששאל את ר' יוסי ואת ר' יונה, וייתכן שלמד אצלם, והיה לו בן בשם ר' שמעון.[58] לא ידועים פרטים על ר' הלל, אך השם „בן פזי" מאפשר להציע לפי זמנו שהיה בנו של ר' יהודה בן פזי (בר סימון), שפעל בדור הקודם. השם הפרטי „הלל" נקשר לבית הנשיא, שהתייחס להלל „הזקן."[59] בנו של הלל, שמעון, היה עשוי להיקרא על שם אבי סבו, ר' שמעון-סימון בן פזי. בדור הזה נזכר פעמים אחדות חכם בשם ר' חנן, או חנינה, בן פזי, וייתכן שהיה אחיו של ר' הלל בן פזי.[60] פעם אחת נזכר חכם בשם ר' אינייא בן פזי, ואפשר שהיה אח נוסף במשפחה.[61] אין הוכחה ישירה שחכמים אלו פעלו בלוד, אבל אם נכון שיוכם למשפחת בן פזי הידועה, סביר להניח שפעלו בעיר בה חיו אבותיהם. קבוצה שלישית של חכמים שייתכן שפעלו בלוד בדור זה היו כמה תלמידים מובהקים של ר' אחא ושל ר' יהודה בר סימון: ר' אשיאן, ר' יהודה בר טיטס, ר' יעקב בר אביי ור' שמואל בר אינייא.[62]

רשימת החכמים שייתכן שפעלו בלוד מורכבת אפוא משלוש קבוצות. קבוצת המכונים „דרומא" שסבירות פעילותה בלוד היא הגבוהה עקב הזיהוי במקורות התלמודיים בין לוד לכינוי „דרומא." הקבוצות הנוספות הן „בן פזי" שייתכן כי הן ממשיכות של משפחת בן פזי הידועה מלוד בדורות הקודמים להם, ותלמידי חכמי לוד העשויים להיות מקומיים. מספרם הרב יחסית של חכמים אלו מחזק את האפשרות שכולם או חלקם פעלו בלוד בדור החמישי. עם זאת, מעט המאמרים שנשתמרו מהם נאמרו לרוב בשם חכמי הגליל, רמז לזיקתם אליהם, ואפשר שלמדו בגליל, ואולי יש בכך רמז לירידה בחשיבותם בעיני חכמי הגליל לעומת חכמי לוד בדורות הקודמים.

---

האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים ובית המדרש לרבנים באמריקה, תשמ"ה) 187. אלבק, מבוא לתלמודים, 331, והערה 302.

55 רבי יעקב נזכר כחמש-עשרה פעמים ורק בירושלמי, ובכמחצית מהם מסר בשם רבי יוסי. ראה: קוסובסקי, אוצר השמות, 187. אלבק, מבוא לתלמודים, 397. רבי אלעזר דרומא מופיע בירושלמי ארבע פעמים. ראה: קוסובסקי, אוצר השמות, 126. אלבק, מבוא לתלמודים, 386.

56 ירושלמי, שבועות א ח, לג ע"ב, וכך בכתב-יד ליידן, כדברי שוורץ, יהודה, 263, ולא כזאב וולף רבינוביץ, שערי תורת ארץ ישראל (ירושלים: י' רבינוביץ, ת"ש) 538, הגורס: ר' יהושע דרומיא, אם כי לעיתים יש חילופין כאלה. ראה: ליברמן, הירושלמי כפשוטו, 17.

57 פסיקתא דרב כהנא, עשר י (מהדורת מנדלבוים, 173), ומקבילות שסומנו שם.

58 ירושלמי, דמאי ז ו, כו ע"ג. שם, כתובות ט א, לב ע"ד. שם, סנהדרין ז ה, כד ע"ג: רבי שמעון שאל את רבי הלל.

59 וראה היימן, תולדות, 373–375. שטרק, מבוא לתלמוד, 71–72, 104.

60 ראה עליו: היימן, תולדות, 494. שיוכו לדור הרביעי-החמישי נובע מכך ששאל את ר' חלבו, הידוע כבן הדור הרביעי.

61 בירושלמי, עירובין ה ח, כג ע"א, הובא מאמר שלו בשם ר' יהודה, אולי ר' יהודה בר סימון, היות והמאמר נכלל בתוך סוגיה שהדוברים בה הם חכמי הדור השלישי-רביעי. לפי זה סביר שהיה מלוד ולמד אצל החכם מהדור הקודם.

62 היימן, תולדות, 261, 562, 773, 1111, 1134–1135. ר' אשיאן למד אולי גם בגליל, וראה ברשימת החכמים שאמרו בשם ר' אחא: שם, 121.

בדור הרביעי לאמוראים, 350-300 בקירוב, פעלו בלוד כמה חכמים, והמרכזיים שבהם היו רבי יהודה בן פזי, בנו של רבי סימון, ורבי אחא, ושניהם היו תלמידים מובהקים של רבי סימון. רבי אחא למד גם אצל חכמי קיסריה. לרבי יהודה ורבי אחא היה מעמד נכבד ורב השפעה בקרב חכמי ארץ-ישראל, ואף חכמי הגליל העריכום מאד. שניהם היו מקורבים לבית הנשיא, ואשתו של רבי יהודה הייתה מבית הנשיא. דומה שרבי אחא היה בעל השפעה רבה יותר, בעיקר בחוגי החכמים, והיו לו תלמידים רבים, מהם שנעשו חכמים חשובים בגליל. רבי אחא היה נשוי לבת חכם עשיר מקיסריה והייתה לו השפעה על חכמי קיסריה.[49] שני חכמים נוספים מדור זה נשתמר זכרם מעט מאד במקורות, בצירוף הכינוי „דרומיא": רבי חלקיה הדרומי, שלרוב נקרא סתם רבי חלקיה, רבי חילפא דרומיה, שנזכר רק פעם אחת, ואולי פעל בדור הזה.[50] ייתכן שבדור הזה, או בדור הקודם, פעל בעיר רבי שמעון לודיא.[51] כן נזכר חכם בשם „לודה," הנראה ככינוי הדומה לזה של קודמו. הוא שנה ברייתות, ואולי היה לו תפקיד של תנא בבית המדרש בלוד בתקופת התלמוד, אך זמנו המדויק אינו ברור.[52] רבי הונא, חכם חשוב מצעירי חכמי דור זה, שפעל גם בדור הבא, עלה מבבל והתגורר חלק מהזמן בלוד, הוא השתתף בבית דין בלוד יחד עם רבי יהודה בר סימון ורבי אחא. לאחר מכן התיישב בגליל.[53]

בדור החמישי לאמוראים, 380-350, לא ידועים בוודאות חכמים שגרו בלוד, אבל ידועים חכמים שאפשר שפעלו בלוד. ידועה קבוצת חכמים שלשמם נוסף הכינוי „דרומא," הרומז לפעילותם בלוד או למוצאם ממנה, ורובם כנראה למדו בגליל: רבי יהושע דרומיא למד אצל רבי יוסי ורבי יונה, גדולי חכמי הגליל.[54] רבי יעקב דרומיא למד אצל רבי יוסי, אף שמסר דברים גם בשם רבי יהודה בר סימון. רבי אלעזר דרומא שאל את רבי יוסי, וכן מסר בשם

49 בכר, אמוראים, ג א, 104-100, 152-148; אלבק, מבוא לתלמודים, 318-317, 330-329; בן ציון רוזנפלד, „ההנהגה היהודית בדרום בשלהי תקופת התלמוד," דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ב, א (ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשמ"ו) 45-39 (להלן: רוזנפלד, „ההנהגה בדרום"). לנשואי רבי יהודה לבת משפחת הנשיא, ראה: אסתר רבה, ד ד. ירושלמי, שבת יב ג, יג ע"ג. ליברמן, הירושלמי כפשוטו, 175. למוצא אשת רבי אחא, ראה: ירושלמי, ברכות א א, ב ד.

50 על רבי חלקיה, ראה: היימן, תולדות, 455-454. רבי חילפא, נזכר בפסיקתא רבתי, אנכי, לג (מהדורת איש שלום, דף קנו ע"ב). במקבילה, פסיקתא דרב כהנא, נחמו טז ג (מהדורת מדלבוים, 268), נזכר רק רבי חלפי, ומאמרו הובא לפני רבי יהושע בן נחמיה, בן הדור הרביעי-חמישי (בכר, אמוראים, ג, ב, 30-24), ולכן אפשר לשייך את רבי חלפי לדור זה. שם, 136 מופיע: ר' אחא בשם ר' חלפו, ואולי זה אותו חכם. ואם רבי אחא מלוד, מהדור הרביעי, אמר בשמו אף זה עשוי לרמוז על זיקתו לעיר. לחילוף שבין שני הפסיקתות, ולמשמעות תוספת התואר דרומיה בפסיקתא רבתי, שהוא מדרש מאוחר לשני, וקיימת בו תופעה של תוספת תארים לחכמים, ראה ראה: יום טוב ליפמן צונץ, הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית (הדפסה שלישית; ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ד) 159-158, ובהערה 53.

51 מאמרו היחידי הובא בשמות רבה, ג ה (מהדורת שנאן, 127-126), בשם: „ר' סימון ב"ל [בן לקיש]." לפי זה ייתכן שפעל בדור הקודם, שהרי רבי שמעון בן לקיש פעל בדור השני של תקופת התלמוד. יש במדרש זה נוסחים הגורסים שר' שמעון לודיא אמר בשם ר' סימון, וזה מתאים לשיוך רבי שמעון לודיא לדור הרביעי. קשה לאחרו לדור החמישי, מפני שבדור ההוא מכונים חכמי לוד בתואר „דרומא," כדלהלן. שנאן העיר (שם, לשורה 98), על חכם נוסף ושמו: ר' יוסי לודאה, הנזכר בקובץ של שמואל א ורטהימר, בתי מדרשות (שני כרכים; ירושלים: הוצאת כתב וספר על ידי הוצאת מס, תש"מ) ב:צט. אולם לא ברור אם השם מייצג דמות מהמציאות או שזה תאור ספרותי, וראה: ורטהימר, צז-צח.

52 הוא נזכר בירושלמי, תעניות ג יב, סז ע"א. בבלי, שבת צו ע"ב, שם, קלז ע"א, שם, יבמות עא ע"ב. וראה: שוורץ, יהודה, 77, הערה 16.

53 ירושלמי, בבא בתרא ח א, טו ע"ד. אלבק, מבוא לתלמודים, 387. רוזנפלד, „ההנהגה בדרום," 40-41.

54 נשתמרו משמו כעשרה מאמרים, וראה: משה קוסובסקי, אוצר לשון הירושלמי: אוצר השמות (ירושלים:

את „החברייא" עם „דרומאי" ואם כן, הם היו קבוצה של עלומי שם, לומדי בית המדרש שכינויים עשוי היה להשתנות לפי המקום.[41] החכם הבולט בדור זה נקרא בירושלמי לרוב, רבי סימון, ובבבלי בשמו המלא, רבי שמעון בן פזי (270–300). היה תלמידו המובהק של ריב"ל, כהן ועשיר. גם לו, כרבו, היו קשרים הדוקים עם חכמי הגליל והיה מקורב לבית הנשיא ובנו נשא את בת משפחת הנשיא.[42] כן פעל בלוד רבי יוסף בנו של ריב"ל, שעליו יש מעט ידיעות, וכמו על אביו, מסופר גם עליו שראה חזיונות.[43] חכמים נוספים, שהיו תלמידים בולטים של ריב"ל, גרו בראשית דרכם בעיר לוד. המבוגר שבהם, שהאריך ימים, היה רבי שמואל בר נחמן (230–290), שלמד בעיקר בגליל.[44] תלמיד אחר של ריב"ל היה רבי יצחק בר נחמן (235–270). אין הוכחה שעבר לגליל, וייתכן שהיה אחיו של הקודם. רבי יצחק שימש בלוד גם בתפקיד נכבד של פרנס וגבאי צדקה.[45] יחד עמו שימש באותו תפקיד וגר בצעירותו בלוד, רבי יעקב בר אידי (235–280), שלמד אצל ריב"ל ומסר מסורות רבות בשמו. מאוחר יותר עבר לגליל והיה תלמיד מובהק של רבי יוחנן ושל ריש לקיש. בסוף ימיו גר בסולם צור ושם נפטר.[46] כמה חכמים, המוכרים בעיקר כבעלי אגדה, היו גם הם תלמידי ריב"ל, ואפשר שגרו בלוד, והם: רבי אלכסנדרי,[47] רבי תנחום ורבי תנחום בן חנילאי – ואולי שני האחרונים אחד הם.[48]

41 על החברייא, ראה: משה בר, „על החברייא: מעולמן של הישיבות בארץ-ישראל במאות השלישית והרביעית," בר-אילן ספר השנה כ-כא (תשמ"ג) 76–95. לזיהויים עם „דרומאי," ראה: Stuart S. Miller, "Zippora'ei, Tibera'ei and Deroma'ei: Their Origins, Interests and Relationship," *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies*, Division B, vol. 2 (Jerusalem: The World Union of Jewish Studies, 1990) 15–23, and "R. Hanina bar Hama at Sepphoris," in Lee I. Levine, ed., *Studies in the Galilee in Late Antiquity* (New York: The Jewish Theological Seminary of America, 1992) 175–200, esp. 198–99.

42 זכריה פרנקל, מבוא הירושלמי (ברסלוי: שלעטטר (ה' שקוטש), תר"ל. ד"צ: ירושלים: האמנים, תשכ"ז) דף קיח ע"א; בכר, אמוראים, ב ב, 139–141, ובהערה 4, נכתב שהוריו גרו בטבריה, אבל לא הוכחה זיקתם לעיר זו. ראה גם: אלבק, מבוא לתלמודים, 258–261. כלל מאמרי רבי סימון בשם ריב"ל, שנסרקו במחשב, הם כמאה ועשרים, כשרובם בתלמוד הירושלמי, כשלושים בבבלי, ויתרם במדרשי האגדה.

43 בכר, אמוראים, א א, 125, והערה 7. אלבק, מבוא לתלמודים, 186. נזכר גם נכדו של ריב"ל, רבי מיישא בר בריה דריב"ל, שהיה חכם. אך ייתכן שגר בטבריה ושירת במשרה מטעם הממשל הרומי. ראה: ירושלמי, שבת א ב, ג ע"א, בצירוף: בראשית רבה, צז א (מהדורת תיאודור-אלבק) 1242. וראה: רוזנפלד, „ריב"ל," 32–36.

44 בכר, אמוראים, א ב, 247–252, ובהערות. ירושלמי, יומא ח א, מד ע"א. אלבק, מבוא לתלמודים, 166–167.

45 כמה מקורות רומזים למגוריו בלוד. ראה: ירושלמי, יומא ח א, מד ע"ד. בבלי, יומא עח ע"ב. בשני המקורות סופר שחכם זה היה אצל ריב"ל ביום הכיפורים. מכאן ששהה בקרבתו, שהרי לפי ההלכה לא היה יכול לצאת ממקומו ביום מיוחד וללכת מיישוב ליישוב. על היותו פרנס עם רבי יעקב בר אידי, הנזכר להלן, ורבי חמא בר ביסא שפעל כמעט שני דורות לפניו, ראה: ירושלמי, פאה ח ט, כא ע"ב. על קשריו עם ריב"ל, ראה: בכר, אמוראים, א א, 131, והערה 4.

46 בבלי, עירובין פ ע"א. שם, בבא מציעא מג ע"ב. על תפקידו בצעירותו ראה בהערה הקודמת. וראה: אלבק, מבוא לתלמודים, 250–252.

47 בכר, אמוראים, א א, 193–194, ציין שהיה דרומי, כמשתמע ממדרש קוהלת רבה, ט י, שרבי אחא מלוד, תלמידו, רצה לראותו בחלום ונענה והראה לו, בין השאר, את שכרם של „הרוגי לוד" בעולם הבא. ראיית חלום כזה העוסק באפיון מיוחד של אנשי לוד מעיד על קרבת אישית של החכם לאותה חבורה, ולכן ניתן לראות בו מעין סימן של רעיון שהיה ידוע בין חכמי לוד. ראה דברי עזרא פליישר, „קינה על הרג ביהודי ארץ-ישראל בימי הרקליוס קיסר," שלם ה' (תשמ"ז) 209–227 (להלן: פליישר, „קינה"). לדעת שמואל קליין, ארץ יהודה: מימי העליה מבבל עד חתימת התלמוד (ירושלים: דביר תרצ"ט) 185, הוא היה מלוד (להלן: קליין, ארץ יהודה).

48 ראה: בכר, אמוראים, א א, 129, והערה 4. על בעיית הזיהוי ביניהם, ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, 190, 192, 270–272.

לוי.[33] בלוד פעל כנראה החכם זבדי בן לוי שנזכר מעט באגדה, בעיקר בהקשר לריב״ל שעימו דן פעם אחת.[34] היה לזבדי אח בשם שלמן בן לוי, שנזכר פעם אחת וכנראה גם הוא פעל בלוד.[35] ייתכן שגם רבי יוסי בן נהוראי פעל בלוד בדור זה, ואולי גם חברו, רבי יוחנן בן ארזה, שכן הם גרו בקרבת ריב״ל ושאלוהו בהלכה.[36] כן נזכרת קבוצת חכמים עלומי שם „זקני דרום,״[37] וצעירים מהם מעט שנקראו: „דרומאי,״ שבמקורות מסוימים הם מזוהים עם „זקני דרום.״[38]

בדור הבא, השלישי לתקופת התלמוד, נזכרים: „החברייא,״ קבוצה נוספת של עלומי שם שהיו מבוגרים מעט מבני דורם.[39] אחד מהם נזכר בשמו: רבי יוחנן אבי רבי שמעון (בן פזי?), וייתכן שהוא אביו של רבי סימון הנזכר להלן.[40] „החברייא״ נזכרים בעיקר בהקשר לבית המדרש בטבריה כחכמים שלמדו תורה לשמה ועסקו יותר בנושאים הלכתיים תיאורטיים ולא פסקו הלכה למעשה. בבבלי הם נזכרים כחכמים מוסמכים, או כתנאים, שתפקידם בבית המדרש היה לשנות-ללמד הלכות מסורות מדורות קודמים. הוצע לזהות

33 מהירושלמי, דמאי ה ט, כד ע״ד, נראה שהיה אחיו וגר בקרבתו. נשתמרו מחכם זה פחות מעשרה מאמרים. בשלושה מהם הוא נשאל על ידי רבי יוחנן, שאולי היה גם תלמידו בזמן שלמד אצל אחיו. בשלושה מאמרים נוספים אמר בשמו רבי אחא מהדור הרביעי בלוד, ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, 166.

34 בבבלי, זבחים כח ע״ב, שנה רבי יוחנן ברייתא בשמו, ומכאן שזבדי היה מבוגר ממנו. למאמריו הקשורים לריב״ל, ראה: בראשית רבה עד יב (מהדורת תיאודור-אלבק, 869), הם ניהלו דיון באגדה. קוהלת רבה ט י, ובמקבילה שמות רבה מד י, משתמע שזבדי נפטר אחרי ריב״ל. ירושלמי, עבודה זרה ג א, מב ע״ג. שם, דמאי ז א, כו ע״א, היה לו אולי קשר עם רבי הושעיה יוצא לוד שאולי גר בקרבתו בצעירותם.

35 בירושלמי, כלאים א ד, כז ע״א, הודגש שהוא אחי זבדי ואמר מאמר בשם ריב״ל.

36 בבבלי, חולין נז ע״ב, הובא ששאל רבי יוסי זה את ריב״ל, והוא מציין בדבריו: „והלא עז אחת היתה בשכונתנו.״ סגנון כזה אופייני למי שגר בקרבת הנשאל. שם, עבודה זרה נח ע״א, סופר על רבי יוסי זה ורבי יוחנן בן ארזה שישבו ושתו והתלבטו בבעיה הלכתית ושאלו את ריב״ל שעבר שם. מהספור משתמע שהם היו חברים וגרו באותו מקום ובקרבת ריב״ל. זה גם המאמר היחידי שבו נזכר רבי יוחנן זה. רבי יוסי זה נזכר כחולק על ריב״ל, וכן אמרו בשמו חכמי לוד, בני הדורות הבאים, רבי סימון ובנו רבי יהודה, וחברו של האחרון, רבי אחא. מעט מאמרים אמרו בשמו גם חכמים מהגליל, ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, 168.

37 בירושלמי, עירובין ו ד, כג ע״ג, נכלל, כאמור, רבי אפס הדרומי עם זקני דרום (לעיל, הערה 27), מכאן שהייתה קבוצה בשם זה. בבבלי, יבמות מה ע״א, מוחלף בר קפרא בזקני דרום. שם, חולין קלב ע״ב: „ריב״ל וזקני דרום,״ וראה דקדוקי סופרים, על אתר בהערה ו. מדרש הגדול, דברים יח ג (מהדורת פיש, עמ׳ תי״א). ר׳ יהודה בר קלונימוס, יחוסי תנאים ואמוראים, מהדיר הרב יהודה ליב מימון (ירושלים: מוסד רב קוק, תשכ״ג) תעז, גרס: „אריב״ל זקני דרום אמרו,״ משמע אמר בשמם. מכל מקום לפי המקורות הייתה קבוצת חכמים בדור הראשון-שני שזה היה כינויים מלבד החכמים המוכרים בשמותיהם.

38 נזכרו בירושלמי, פסחים ז ז, לד ע״ד, ובמעין מקבילה בבבלי, זבחים כב ע״ב, נקראו: „זקני דרום.״ שם, בבא בתרא צו ע״א, אמרו „דרומאי״ בשם ריב״ל. וראה: עזרא ציון מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד (תל אביב-רמת גן: אוניבסיטאות תל אביב ובר אילן, תשל״ג) 633. כן נזכרו גם: „רבותינו שבדרום,״ בבבלי, עירובין סה ע״ב, המכוון לרבי אפס. בפסיקתא דרב כהנא, פרשה אחרת ב (מהדורת מנדלבוים, 455) נראה שהוא שם כללי לחכמי הדרום, אך מסייע לכך שהכינוי יוחד גם לחכמים עלומי שם שלא נודעו בשמותיהם. חכם נוסף, רבי שמלאי, בן דור זה מוצאו היה מלוד אך אין מידע על קשר כלשהו שהיה לו עם חכמי עיר זו, אלא רק על קשריו עם חכמי הגליל שם למד ופעל. ראה: בן ציון רוזנפלד, „דמותו ופעילותו של רבי שמלאי כפרק בתולדות הקשרים בין ארץ ישראל לתפוצות במאה השלישית,״ ציון מח (תשמ״ג) 227-239. לכן לא יוחד לו מקום בדיון בין חכמי לוד, בדומה לרבי הושעיא.

39 ירושלמי, ביכורים א ח, סד ע״ב. שם, גיטין א א, מג ע״ב, בשם ריב״ל. שם, ראש השנה ד ד, נט ע״ב, רבי שמואל בר נחמן, דור שני-שלישי, אמר לחברייא בשם ריב״ל.

40 ירושלמי, פאה א ו, טז ע״ג. החברייא אמרו בשם ריב״ל, וצוין שהם היו „בדרומא,״ ובמקבילה בבבלי, חולין קל״ב ע״ב, המאמר בשם „זקני דרום.״

לערך בשנת 225, או מעט לאחר מכן. נזכר פעם אחת בזקנותו עם זקני הדרום, ולכן קשה לדעת אם פעל גם בלוד או עזבה לגליל כבר בצעירותו.[31]

הדור הבא היה הראשון לתקופת התלמוד. בלוד פעל אז רבי יהושע בן לוי (230–270) (להלן, ריב״ל), שהיה החכם הבולט בדרום מלאחר מרד בר כוכבא עד שלהי תקופת התלמוד. בספרות חז״ל השתמרו בשמו למעלה מאלף מאמרים, הרבה יותר מכל חכם דרומי אחר בתקופה זו. כשישים אחוז ממאמריו הם הלכה, והיתר אגדה. ולכן הוא הצטייר במחקר כבעל אגדה. מדרש אחד מכנהו „גדול הדור,״ תואר שלא יוחס לחכם אחר בדרום, ובאותו מקור גם נאמר שהוא ישב „במתיבתא רבה דלוד,״ כלומר, בבית המדרש הגדול בלוד. היה תלמידו המובהק של בר קפרא, וכן למד אצל בן פדיה, אחיינו של בר קפרא, ואף למד לפני רבי בגליל. היו לו תלמידים רבים במיוחד, וצוין שהיה לו יחס מיוחד אליהם והוא הסמיך את כולם, מעשה שלא יוחס לחכם אחר בכל ספרות חז״ל. היה מראשי החכמים ופעל בהנהגת היישוב היהודי בארץ. כן היה ממקורבי הנשיא בדורו ולפי מסורת אחת נשא בנו בת משפחת הנשיא. היו לו קשרים הדוקים במיוחד עם חכמי הגליל, בעיקר עם רבי חנינא ראש ישיבת ציפורי, והשתמרו למעלה מחמישים מאמרים משותפים שלהם. מאוחר יותר היה בקשר הדוק עם רבי יוחנן מטבריה, תלמידו של רבי חנינא והחכם הבולט בגליל אחריו. השתמרו למעלה ממאה וחמישים מאמרים משותפים לשניהם, וביניהם כמה המוכיחים שרבי יוחנן היה תלמידו של ריב״ל. יוחסו לריב״ל חזיונות ופגישות מיוחדות עם אליהו, ואף בהיבט מיסטי זה הוא מהבולטים בספרות חז״ל.[32]

בספרות חז״ל עומדים יתר חכמי לוד בדור זה בצילו של ריב״ל. הם נזכרים במעט מאמרים, ואינם נזכרים כבעלי מעמד והשפעה בלוד ולא במישור הארצי. נזכר אחיו רבי יהודה בן

31 בירושלמי, תעניות ד ב, סח ע״א, נקרא פעמיים ר׳ פס דרומא, וצוין שהוא מונה כראש הישיבה לפני רבי חנינא תלמידו המובהק של רבי. יש מקבילה בשינויים, בבבלי, כתובות קג ע״ב. גם בירושלמי, עירובין ו ד, כג ע״ג, נקרא ר׳ פאס דרומה לפי גירסת כתב יד ליידן, וכהערת שאול ליברמן, הירושלמי כפשוטו (ירושלים: הוצאת דרום, תרצ״ה) 312 (להלן: ליברמן, הירושלמי כפשוטו). באותו מקור נאמר ששני חכמים מהגליל, שפעלו בדור שלאחר רבי, אמרו: „נמתין עד שיבואו זקני הדרום לכאן,״ והגיע רבי אפס. מכאן שהמקרה היה בהיותו בגיל מתקדם שהרי הוא נמנה על זקני הדרום ששני החכמים הגליליים המתינו לפגוש אותם. ראה עוד: בראשית רבה עה ה (מהדורת תיאודור-אלבק 883), שהיה סופרו של רבי ומקורבו. וכן, אלבק, מבוא לתלמודים, 155, 159.

32 בכר, אמוראים, א:א, 123–130, 185–192. למגוריו בלוד ולעושרו, ראה: איכה רבה ג ז (מהדורת בובר, 130). על קשריו ההדוקים עם רבי יהודה נשיאה, הנשיא בדורו, ונכדו של רבי, ראה: ירושלמי, יבמות ח א, ח ע״ד. שם. שבת א ז, ג ע״ד. בבלי, בכורות לו ע״ב. שם, קידושין לג ע״א, בנו נשא בת משפחת הנשיא. היבט מיוחד לקשריו עם רבי חנינא הובא בירושלמי, תעניות ג ד, סו ע״ג, ומקבילה, בבלי, שם, כה ע״א. רבי יהושע גזר תענית „בדרומא״ ורבי חנינא בציפורי, ובהמשך התייחס רבי חנינא לריב״ל כמנהיג הרוחני של ה„דרומאי,״ ואל עצמו כמנהיג המקביל של ציפורי. בירושלמי, ברכות ה א, ט ע״א, נאמר ששניהם באו אל הנציב בקיסריה כשליחי היישוב היהודי. וכן: בראשית רבה לג א (מהדורת תיאודור-אלבק, 300). שם, עח ה (923), סופר על שליחותו של ריב״ל לרומי וכשחזר קיבל רבי חנינא את פניו. וראה עוד: ירושלמי, מעשר שני ג ו, נד ע״ב, שניהם עלו יחד לירושלים. רבי יוחנן התייחס לריב״ל כרבו, ירושלמי, ביכורים ב ב, סה ע״א. שם, עבודה זרה ב ז, מא ע״ג. שם, גיטין ד ד, מה ע״ד. בבלי, קידושין [illegible] ע״ב, ובכמה מקורות אמר בשמו. על חזיונותיו ותלמידיו הרבים של ריב״ל, ראה: בכר, שם. היימן, תולדות, 637–639. להסמכת תלמידיו, ראה: ירושלמי, חגיגה א ח, עו ע״ג. ליחסו המיוחד לתלמידיו, ראה: שם, מגילה ג ז, עד ע״א. בבלי, בבא בתרא קטז ע״א. שם, בכורות מד ע״ב. שם, כתובות צו ע״א. לכינוי גדול הדור, ראה: פסיקתא דרב כהנא, ענייה יח ה (מהדורת מנדלבוים, 297) ובהערות. וראה עוד לתולדותיו: בן ציון רוזנפלד, „החכם ר׳ יהושע בן לוי ואשתו קירה מגה: לפירושן של כתובות מבית שערים,״ קתדרה 114 (תשס״ה) 11–36 (להלן: רוזנפלד, „ריב״ל״).

דיין עם בר קפרא, וכן כיהן כפרנס בלוד, אך למד גם בגליל.[27] חכם נוסף, כמעט בלתי ידוע, היה רבי יוסי בן פטרס, חותנו של רבי יהושע בן לוי, החכם החשוב בדור הבא, והוא כונה „להוט אחר יתורה."[28] רבי שמעון בן יהוצדק היה מצעירי דור זה בלוד, ואף נזכר שנפטר בה (לערך בשנת 240). היה מרבותיו של רבי יוחנן, החכם הגלילי הבולט בדור הבא, אך אין כמעט מידע על זיקתו לחכמי לוד.[29] רבי יהודה בן פדיה היה גם הוא מצעירי החכמים בלוד בדור זה, ותלמידו רבי יהושע בן לוי מלוד, מעיד עליו שהיה חכם בדרום, בן אחותו ותלמידו של בר קפרא, אך למד גם אצל רבי בגליל.[30]

חכם נוסף, רבי אפס, נקרא בירושלמי: „ר' פאס דרומה," והכוונה כנראה ללוד. נזכר בעיקר כמקורבו של רבי, שימש כמזכירו וירש אותו בראשות הישיבה בציפורי לזמן קצר עד פטירתו,

---

אליעזר הקפר," והיא מתוארכת לראשית המאה השלישית, שהיא גם תקופת פעילותו של בר קפרא הנזכר במקורות. הדבר מעלה תהיה האם הם זהים, ולרוב נוטים לענות על כך בחיוב. ואם כן מה לבר קפרא מלוד בגולן? הפתרון הסביר שהוצע, שבר קפרא הנודד הגיע לגולן בשלב כלשהו בחייו, כנראה בשלהי ימיו, והתיישב במקום ובנה לו שם בית מדרש. ראה: יצחק נוה, על פסיפס ואבן (ירושלים: החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה/כרטא, תשל"ח) 26. לדעה שונה ולבטיה, ראה: חיים בן דוד, היישוב היהודי בגולן בתקופת המשנה והתלמוד: לאור ממצאי הסקר הארכיאולוגי בגולן התחתון (קצרין: המכון לחקר הגולן, המוזיאון לעתיקות הגולן, תשס"ו) 48–53. ולעומתו, ראה דברי אורן זינגבוים, „בית הקברות של היישוב היהודי העתיק בדבורה," משה ראובני, מיכה לבנה, עורכים, הגולן–אדם ונוף: קובץ מחקרים (תל אביב: הוצאת רמות, אוניברסיטת תל אביב, תשס"ה) 87–101.

27 רבי חמא היה דיין בדרומא, ראה: ירושלמי, ברכות ב ז, ה ע"ב, ועל כך, דברי ליברמן, ספרי זוטא, 93, ובהערה 12, ציין שירושלמי זה מביא בהמשך את דברי רבי הושעיה בנו של רבי חמא שנהג „כמנהג מקומנו" והתכוון למנהג בדרום, בניגוד למנהג הגליליים שגר ביניהם, וזו עדות למוצאו מלוד. רבי חמא כפרנס, ראה: ירושלמי, פאה ח ט, כא ע"ב. שם, שקלים ה ו, מט ע"א. שני חכמים שהיו צעירים ממנו כמעט בשני דורות שימשו יחד עמו כפרנסים, והם נזכרים להלן, ועל פי זה ניתן להעריך עד מתי פעל. רבי חמא למד בגליל לפני רבי, שכינהו „אדם גדול," וכן למד לפני רבי ישמעאל ברבי יוסי, מזקני דורו של רבי, ירושלמי, נידה ב א, מט ע"ב, ובבבלי המקביל, נידה יד ע"ב. בבבלי, בבא בתרא נט ע"א, נאמר שרבי חמא גלה מביתו ללמוד במקום תורה, ומסתבר שיצא מלוד עירו לגליל שהיה מקום התורה העיקרי בילדותו. רבי הושעיה בנו של רבי חמא, עזב את לוד, ככל הנראה בצעירותו, וכאביו עבר ללמוד בציפורי הגלילית, ולאחר מכן עזב לקיסריה ושם הקים מרכז תורה, לכן לא נדון כאן בין חכמי לוד. ראה עליו: היימן, תולדות, 110–116. ובעיקר: Lee I. Levine Levine, *Caesarea under the Roman Rule* (Leiden: Brill, 1975) 86–87, (להלן: לוין, קיסריה).

28 ירושלמי, מועד קטן ג ה, פב ע"ד, נזכר כחותנו של רבי יהושע בן לוי, ושאירע לו מקרה של אבלות ובר קפרא שלח לביתו שני תלמידים. מכאן שגר בקרבת מקום לבר קפרא שהעריכו, וסביר שהדבר היה בלוד, משום שרבי יוסי זה היה חותנו של רבי יהושע בן לוי, ועוד שבמעט המאמרים שהוא נזכר בספרות חז"ל, הוא נזכר עם חכמי לוד, ועם התואר רבי. עם בר קפרא, ראה: בראשית רבה צד ה (מהדורת תיאודור-אלבק, 1175). שם, צב ב (1138–1139). בירושלמי, עבודה זרה ג א, מב ע"ג, נזכר עם חתנו וזבדי בן לוי, מהדור הבא בלוד.

29 במסכת שמחות ד ז (מהדורת היגר, 118): „מעשה שמת שמעון בן יהוצדק בלוד ובא יוחנן אחיו מן הגליל לטמא לו." החכם נפטר כנראה במקום מגוריו בלוד ואחיו הגיע מהגליל ללוויה. במקור נזכר שרבי ינאי ורבי יוחנן היו באירוע זה, והיות והראשון נפטר לערך בשנת 250, והשני החל לפעול לערך בשנת 240, אך אולי היה עדיין תלמיד בעת האירוע, על כן סביר להניח שר' שמעון זה נפטר לערך בשנת 240. על זיקת רבי יוחנן לרבו רבי שמעון זה, ראה: אלבק, מבוא לתלמודים, 161.

30 בראשית רבה, כא ז (מהדורת תיאודור-אלבק, 202). שם, צד ה (1174–1175). בקוהלת רבה ז ז, אמר רבי יהושע בן לוי שלמד ממנו שישים הלכות בנושא הלכות טומאה. לקשר בין בר קפרא ובר פדיה, ראה עוד: בבלי, מעילה ד ע"ב. ללימודיו לפני רבי, ראה: ירושלמי, נזיר א א, נג ע"ד. לתלמידי בר פדיה, ראה: בנימין זאב בכר, אגדת אמוראי ארץ ישראל (שלושה כרכים; תל אביב: דביר, תרפ"ו) א:א, 123–124 (להלן: בכר, אמוראים). היימן, תולדות, 568.

שמדור זה לא נזכרו שמות או מסורות של חכמים שניתן להוכיח שהם פעלו בלוד. ברם, ליברמן סבר שהיו חכמים במקום, שהרי בדור הבא נודעו בלוד חכמים מובהקים, שודאי „לא צמחו במדבר" אלא היו להם מורים מקומיים.[23] יש לציין מסורת בבלית אחת המזכירה את רבי ביסא, אבי רבי חמא מהדור הבא בלוד, שסביר להניח שגר בלוד בדור זה כבנו אחריו. בנו ונכדו שאלוהו בהלכה והוא הורה להם. ברם, אזכורו הבודד ואי אזכורו בספרות התנאים, מטים להניח שאולי היה חכם בעל חשיבות מקומית בלבד. ובספק רב אולי ניתן להוסיף את רבי ירמיה בן אלעזר.[24]

בדור הבא, של רבי יהודה הנשיא (להלן, רבי), שבה לוד להיות המרכז הרוחני החשוב בדרום וידועים כמה חכמים שפעלו בה. החכם הבולט היה בר קפרא (190–230).[25] שמו המלא היה רבי אליעזר הקפר בן רבי אליעזר הקפר. הוא גם החכם האחרון מלוד הנזכר במקורות התנאים, וחכמיה האחרים נזכרים רק במקורות התלמודיים, שהרי זה היה הדור האחרון והמעבר בין תקופת התנאים והאמוראים.[26] רבי חמא בר ביסא (200–240), היה

23 ליברמן, ספרי זוטא, 124, בהערה 172. יש להוסיף שלדבריו הספרי זוטא נערך בלוד בדור הבא על ידי בר קפרא שפעל אז בלוד, שם, 122–124. ועוד, שם, עמ' 81, הביא רשימה של שמונה חכמים הנזכרים בספרי זוטא התנאי בלבד, ולא במקום אחר בספרות חז"ל, וייתכן שכמה מהם פעלו בדור שלאחר מרד בר כוכבא. לכן אולי היו מלוד מבית המדרש ששם נערך הספרי זוטא.

24 לרבי ביסא, ראה: בבלי, בבא בתרא נט ע"א. שם, כתובות סב ע"ב. הערכת זמנו מבוססת על העובדה שראה את נכדו בבחרותו. רבי ירמיה בן אלעזר היה אולי מלוד, שכן דברים בשמו מסר רק בר קפרא מלוד, ראה: אהרון היימן, תולדות תנאים ואמוראים (לונדון: המוציא לאור, תר"ע. ד"צ; ירושלים: הוצאת „קריה נאמנה," תשכ"ד) 803, 814 (להלן: היימן, תולדות). וכן: מאמרו במכילתא דרבי שמעון בר יוחאי (מהדורת אפשטיין-מלמד, 113) שבבבלי, שבת קיח ע"א, הובא בשם בר קפרא. ושמא נקרא בספרות התנאים בקיצור: רבי ירמיה. אפשטין, תנאים, 572, טען שרבי ירמיה השתייך לאסכולת דבי רבי ישמעאל. מנחם הירשמן, תורה לכל באי עולם (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997) 57–58. הסתפק בכך מפאת מיעוט מאמרי חכם זה, המופיע רק פעמיים בקבצי האסכולה של רבי ישמעאל וכן אמר בשם רבי יהודה בן בתירה (תוספתא, שבועות ג ה) ולפי הבבלי, מגילה יח ע"ב בשם רבי. ואפשר שאיזכורים אלה רומזים על שיוכו לקבוצה לא דומיננטית, ועקב כך אפשר לחפשו בסביבה הלודאית לאחר מרד בר כוכבא, שם נקשר אליו בר קפרא.

25 בירושלמי, שבועות ו ב, לז ע"א, ובמקבילה: שם, נידה ג ב, נ ע"ג, נאמר שהיה דיין בדרומא עם רבי חמא בר ביסא חברו, הנזכר להלן. המונח דרומא בירושלמי ובמדרשי האגדה של ארץ ישראל מתכוון לרוב ללוד. ראה: ליברמן, ספרי זוטא, 92. יהושע שוורץ, היישוב היהודי ביהודה מלאחר מלחמת בר-כוכבא ועד לכיבוש הערבי (ירושלים: הוצאת מאגנס, תשמ"ו) 38–41 (להלן: שוורץ, יהודה). כן נאמר כמה פעמים בירושלמי: שביעית ה ב, לה ע"ד. יומא א א, לח ע"ד. ביצה ג ד, סב ע"א, שרבי הושעיא הביא „מתניתא דבר קפרא מדרומא." שם, מעשר שני ד א, נד ע"ד, בר קפרא התעמת עם בנו של רבי שראה בו מייצג את הדרומיים והוא אכן הצדיק מנהגם. רבים ממאמריו הובאו על ידי תלמידו המובהק רבי יהושע בן לוי, החכם הבולט בלוד בדור הבא, כדלהלן. מקורות אלה תומכים במסקנה שבר קפרא פעל בלוד.

26 ראה: חנוך אלבק, מבוא לתלמודים (ירושלים-תל אביב: דביר, תשכ"ט) 148–153 (להלן: אלבק, מבוא לתלמודים). לאזכורו בשם רבי אלעזר הקפר במקורות התנאים, ראה למשל: תוספתא, יום טוב א ז. שם, חולין ו ג. לדעת ליברמן, ספרי זוטא, 104–124, בר קפרא היה עורכו של מדרש ההלכה המכונה ספרי זוטא, וזה נערך בבית המדרש בלוד. בירושלמי, הוריות ג ט, מח ע"ג, ופסיקתא דרב כהנא, איכה ז (מהדורת מנדלבוים, 257) יוחסה לבר קפרא עריכת קובץ הלכה תנאי, שדמה כנראה במבנהו למשנה, בשם: „משניות גדולות דבר קפרא." וראה דעה אחרת לזיהוי שמו ומקומו: דן אורמן, „לשאלת מקום בתי-המדרש של בר קפרא ור' הושעיה רבה," בתוך מנחם שטרן, עורך, אומה ותולדותיה א' (ירושלים: מרכז שז"ר תשמ"ג) 163–172; אורמן, „רבי אליעזר הקפר ובר קפרא: האומנם אב ובנו," באר שבע ב' (תשמ"ה) 7–25. בר קפרא היה חכם נודד ולכן הוא נזכר במקורות פעמים רבות בקרבת רבי בגליל וכן במקומות נוספים. כן נתגלתה בגולן, על משקוף בנחל דבורה, כתובת האומרת: „זה בית מדרשו שהלרבי

ואף לאחר מכן, כשעבר לבני ברק, הפרבר המערבי של לוד, שהה חלק נכבד מזמנו בלוד.[18] חכמים נוספים פעלו בלוד בדור זה. הרבה לשהות בעיר רבי יוסי הגלילי, שהיה תלמיד-חבר של שני החכמים הקודמים, אף ששמו מעיד על מוצאו מהגליל.[19] נזכרות קבוצות של חכמים עלומי שם בשמות קבוצתיים: „זקנים," המתכנסים להכרעה הלכתית. לעיתים נמסר מספר המתכנסים כגון חמשה, או שלושים ושניים – מכינוס זה ידועים כמה מהחכמים בשמותיהם, והם מהבולטים שבדור; רבי עקיבא, רבי טרפון, רבי יוסי הגלילי ורבי שמעון בן ננס. לא צוין מי היו החכמים האחרים, וייתכן שבאו מיישובים אחרים. אך סביר להניח שהיו גם מקומיים עקב העובדה שנזכר גם גוף מקומי שמנה חמשה זקנים.[20] כן נזכר גוף בשם: „רבותינו."[21] תופעה זו, של אזכור מגוון וחשיבות גופים עלומי השם, ועוד בפרק זמן כה קצר, אין לה אח ורע בכל תקופת המשנה והתלמוד, אף לא בציפורי וטבריה, מרכזי הגליל החשובים, בתקופות פריחתם. כלומר, בדור זה הגיע המרכז בלוד לפסגת חשיבותו כמקום התורה החשוב בארץ ישראל. ברם, היה זה דור מיוחד עבור המרכז בלוד ואל מעמד זה לא חזר עוד.[22]

לאחר מרד בר כוכבא השתקמה לוד מהר יחסית ליתר יישובי היהודים ביהודה. היא נשארה בירת מחוז שנקרא על שמה, וחזרה, כעבור פחות מדור, להיות מרכז רוחני. אלא

---

שביעית ד ב, לה ע"ב ומקבילות. היו לו עבדים ושדה, ראה: בבלי, נדרים מט ע"ב. לפי התוספתא, חגיגה ג לז (מהדורת ליברמן, 393), הוא קיבל הרבה תרומות ואלה הגדילו את רכושו. היה לו בית ועליה לפי: מדרש אסתר רבה ו א. על קשריו עם עשירים בלוד, ראה: רוזנפלד, לוד וחכמיה, 26–28, ובהערה 84.

18 לימודיו יוחסו מראשיתם ללוד, ראה: אבות דרבי נתן נוסח ב יב (מהדורת שכטר, 30). לפעילותו כחכם בעל מעמד בלוד כבר בימי רבן גמליאל, ראה: משנה, ראש השנה א ו. לדור הבא, ראה: תוספתא, אהילות ד ב. שם, מקואות ז ח, יא. ספרי דברים פיסקה מא (מהדורת פינקלשטין, 85), ובהערות המהדיר, ונזכרו עמו, כמו במקור הקודם, רבי טרפון ורבי יוסי הגלילי. זיקה עמוקה הייתה בין רבי עקיבא ורבי טרפון, והאחרון ביטא אותה בדיון שהיה ביניהם, ראה: ספרי במדבר עה (מהדורת הורוביץ, 70). והיות ולוד הייתה העיר הגדולה ובני ברק הפרבר, קרוב לודאי שרוב המפגשים ביניהם היו בלוד. וראה גם: שם, פיסקה קיח, 141, לפי כתבי היד הטובים, ורוזנפלד, לוד וחכמיה, 45–46, ובהערה 162. Shmuel Safrai, "Halakha," in Safrai, *The Literature of the Sages*, 200–207. Hermann L. Strack and Gunter Stemberger, *Introduction to Talmud and Midrash*, trans. Marcus Bockmuehl (Edinburgh: T & T Clark, and Philadelphia: Fortress Press, 1991) 79–80 (להלן: שטרק, מבוא לתלמוד).

19 בן ציון רוזנפלד, „ר' יוסי הגלילי והנהגת חכמים ערב מרד בר-כוכבא," סידרא יא (תשנ"ז) 89–111 (להלן: רוזנפלד, „ר' יוסי הגלילי"). גודבלאט, העקרון, 244–240.

20 תוספתא, שבת ב ה. שם, מקואות ז ח, יא, שלושים ושניים זקנים. שם, שם, י, חמשה זקנים. שם, טהרות ט יד, נשמטה המילה לוד, אך גרסה ראשונים, כהערת שאול ליברמן, ספרי זוטא (ניו-יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשכ"ח) 97, ובהערה 35, ובהשלמתו לעמ' זה, שם, 147 (להלן: ליברמן, ספרי זוטא). וראה הפנייתו לספרי זוטא, במדבר יט כא (מהדורת הורוביץ, 314) עדות ר' חנינא, שפעל לאחר מרד בר כוכבא, בשם חמשה זקנים מלוד, שכנראה פעלו בדור שלפניו. על דברי המשנה, ביצה ג ה, האומרת שרבי טרפון שאל הלכה מחמשה זקנים בבית המדרש, מוסיף הירושלמי, שם, שם, סב ע"א, שהדבר היה בלוד. יש לציין שבתוספתא, כלים, בבא בתרא ב ב, נזכר פעם אחת גם כינוס של חמשה זקנים בציפורי באותו הדור, וראה: אהרון אופנהיימר, הגליל בתקופת המשנה (ירושלים: מרכז שז"ר, תשנ"א) 35, ובהערה 17. (להלן: אופנהיימר, הגליל).

21 מכילתא דרבי ישמעאל, בא פסחא טו (מהדורת הורוביץ, 54). לאירוע זה מתייחסים, כנראה, רבי יהודה וחכמים בתוספתא, שבת טו ט (מהדורת ליברמן, 71). לכן מסתבר שהוא קדם להם, ושייך לדור שלפני מרד בר כוכבא, ראה: רוזנפלד, לוד וחכמיה, 54, ובהערה 202.

22 רוזנפלד, לוד וחכמיה, 56–57. בן ציון רוזנפלד, „גלגולי משמעות השם יבנה במסורת חז"ל," בתוך אהרון אופנהיימר, ישיעהו גפני, ומנחם שטרן, עורכים, יהודים ויהדות בימי בית שני, המשנה והתלמוד: מחקרים לכבודו של ש' ספראי (ירושלים: מרכז שז"ר, תשנ"ג) 149–164. אופנהיימר, לוד היהודית. גודבלאט, העקרון, 244–240.

דרך הים והדרך העולה לירושלים, ובמרכז שפלת לוד הפורייה, סייעו לה להשתקם מהר ולהיות יישוב מרכזי בסביבתה. סמוך מאד לאחר החורבן התפתח בעיר גם המרכז הרוחני, ובכך חל מהפך בתולדות העיר, שכן לא ידוע על פעילות חכמים במקום לפני החורבן. כבר בשני הדורות הראשונים לאחר החורבן הייתה לוד מרכז רוחני חשוב, ושנייה בחשיבותה למרכז ביבנה. בדור שלאחר מכן, ערב מרד בר כוכבא, הפכה למרכז הרוחני החשוב בארץ, ומלאחר המרד הייתה המרכז החשוב ביהודה עד שלהי תקופת התלמוד.[14]

בדור הראשון שלאחר החורבן (70–100 לערך, בהנחה שדור הוא כשלושים שנים), פעל בלוד רבי אליעזר בן הורקנוס, שהיה חכם מרכזי בדור זה ואיש אמיד. הוא היה החכם הראשון הידוע בשמו שישב בעיר ולמעשה הקים את המרכז הרוחני במקום. עמו פעל בעיר, פרק זמן מסוים, רבי יהושע בן חנניה, שעבר אחר כך ליישוב פקיעין שבסביבה. כן פעל בלוד רבן גמליאל לפני הליכתו ליבנה, ואף היה לו בה בית מדרש משלו.[15] גם רבי אלעזר בר צדוק פעל בעיר זמן ניכר, ובחלק מזמן זה שהה בה גם אביו, רבי צדוק, וייתכן שהם עברו ליבנה בעקבות רבן גמליאל.[16]

בדור הבא היה רבי טרפון החכם הבולט בעיר (100–130). היה מהחכמים המרכזיים בדורו, עשיר ובעל קשרים עם אצולת הממון של העיר, דבר שסייע למעמדו כאישיות מרכזית בדורו.[17] גם רבי עקיבא, החכם הנודע בדור זה (90–132), החל פעילותו בלוד,

14 יוסף בן מתתיהו, מלחמת היהודים, ד:444; ז:216. לכל הנושא, ראה: Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.–A.D. 135)*, revised and edited by Geza Vermes and Fergus Millar (4 vols.; Edinburgh: T & T Clark, 1973–87) 1:510–12 (להלן: שירר, תולדות). Joshua Schwartz, *Lod (Lydda), Israel, From Its Origins Through the Byzantine Period (5600 B.C.E.–640 C.E.)*, BAR International Series 571 (Oxford: Tempus Reparatum, 1991) 24–32 (להלן: שוורץ, לוד). Shimon Applebaum, "Judaea as a Roman Province: The Countryside as a Political and Economic Factor," *ANRW* 2:8 (1977) 385–96. רוזנפלד, לוד וחכמיה, 10–11. רם גופנא ויצחק בית-אריה, סקר ארכיאולוגי של ישראל: מפת לוד (80) (ירושלים: החברה לחקירת ארץ ישראל ועתיקותיה, תשנ"ז) 88–89, מס' 184 (להלן: גופנא, מפת לוד).

15 בן ציון רוזנפלד, „מעמדו ופועלו של רבן גמליאל לפני הליכתו ליבנה," ציון נה (תש"ן) 155–157, 162–163, ובהערות (להלן: רוזנפלד, „רבן גמליאל"). וראה עוד: משנה, ידים ב ג ומקבילות. תוספתא, מעשר שני ה טז ומקבילות. שם, סוכה ב א. שם, ידים ב טז, רבי אליעזר גר בלוד. שם, תענית ב ה, משתמע שרבי אליעזר ורבי יהושע ורבן גמליאל גרו בלוד. בברייתא ידועה בבבלי, סנהדרין לב ב, צוין שרק הראשון גר בלוד והשני בפקיעין, ואפשר שהוא גר שם בזקנותו. על רבן גמליאל, ראה רוזנפלד, „רבן גמליאל." בית מדרשו של רבי אליעזר מכונה „מתיבתא רבא" או „מותבא רבא," ראה: מכילתא דרבי ישמעאל, בא, עמלק א (מהדורת הורוביץ, 177). מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, יז ח (מהדורת אפשטיין-מלמד, 120). הכינוי „רבה" למבנה זה מעיד שנחשב כגדול במיוחד וכשייך לחכם שבנהו מכספו. עוד על אמידותו, ראה: תוספתא, מעשר שני ה טז. שם, פסחים ב יא, בית מדרשו של רבן גמליאל. לדיון נוסף, ראה: רוזנפלד, לוד וחכמיה, 25–26, 40–44, ומהם משתמע שרבי יהושע פעל בלוד. שוורץ, לוד, 79–88. Aharon Oppenheimer, "Jewish Lydda in the Roman Era," *HUCA* 59 (1988) 115–36 (להלן: אופנהיימר, „לוד היהודית"). על רבי אליעזר, ראה גם: Jacob Neusner, *Eliezer Ben Hyrcanus: The Tradition and the Man* (2 vols.; Leiden: Brill, 1973) 2:249–386, esp. 287–334. David Goodblatt, *The Monarchic Principle* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1994) 143, 176–231 (להלן: גודבלאט, העקרון).

16 תוספתא, פסחים ג יא (מהדורת ליברמן, 154). שם, שם, י י (198), שהורה הלכה לתגרי לוד, דבר המעיד שהיה לו מעמד מיוחד בעיר. וראה: רוזנפלד, „רבן גמליאל."

17 היה תושב וחכם בעל מעמד בלוד, ראה: משנה, בבא מציעא ד ג. שם, תענית ג ט. תוספתא, מגילה ב ח. שם, חגיגה ב יג. וראה: משנה, ביצה ג ה, ודברי שמואל עליה, בירושלמי, שם, ג ה, כב ע"א, ושם גם על בית מדרשו. מסכת שמחות ב ד (מהדורת היגר, 103). על עושרו, ראה: תוספתא, כתובות ה א, שקידש שלוש מאות נשים בשעת בצורת, דבר הדורש יכולת כלכלית רבה, אף אם המספר מופלג. וראה עוד: ירושלמי,

תפוצת הקבוצה ומיקום פעילותה ואף, במידה מסוימת, אופייה של הקבוצה.

עתה יש להגדיר את גבולות חבל יהודה שבו פעלו חכמים. תחומי הגליל הוגדרו על פי ההנחה שהוא חופף בעיקרו: „את הגבולות המנהליים הרומיים של התקופה, אך הדיון הורחב גם ליישובים סמוכים, שגבלו בגליל היהודי, שעקב קרבתם הגיאוגרפית הייתה להם זיקה הדוקה ליהודי הגליל וחכמיו.”[11] כן הדבר ביחס לתחומי יהודה, הבסיס הוא תפיסתו כחבל מרחבי בעיני הממשל הרומי עם סביבת שוליים, שבעיני היהודים נתפסה כחלק מהיישוב היהודי ביהודה, כגון יפו. גבולות יהודה מהצפון לדרום; בצפון כנראה נחל שילה, הזורם מאזור שמצפון לרמאללה ויורד על כתף הר בנימין לאזור השפלה, כמה ק"מ דרומית למגדל צדק/אנטיפטריס עד שנשפך לירקון בקרבת מקום. מצפון לרמאלה חוצה הגבול את הר יהודה מזרחה ויורד עד אזור פצאל שמצפון ליריחו ומגיע עד הירדן. מאותו אזור בירדן מתחיל הגבול המזרחי ויורד דרומה. לאחר שהירדן נשפך לים המלח ממשיך הקו עם ים המלח עד קצהו לערך. מכאן מתחיל הגבול הדרומי הפונה מערבה בקו ישר לערך מכביש סדום-באר שבע ובנקודה כלשהי, בלתי ידועה מעט מצפון לבאר שבע, ממשיך ישר עד מבואות עזה. משם פונה הגבול בדרך הים דרומית לכיוון אשקלון ועובר מעט מזרחית לעיר זו, וממשיך עם דרך ראשית זו לכיוון אשדוד ומזרחית מעט ממנה, דרך יבנה, לכיוון לוד, ומעט ממערב לה ומזרחית ליפו, ומגיע בהמשך עד לירקון באזור אנטיפטריס. משמע הגבול המערבי הוא בעיקרו דרך הים, ממבוא עזה עד אנטיפטריס.[12]

## מרכז קבע: לוד

תחילה יידון מרכז הקבע היחיד ביהודה שהיה בעיר לוד ולאחר מכן יידונו מרכזי הפריפריה.[13] בימי הבית השני הייתה לוד עיר יהודית. במלחמת החורבן היא נכבשה על ידי הרומאים, כנראה באביב שנת 68, שהושיבו בה יהודים שנכנעו. כך החל ארגונו המחודש של היישוב בלוד. אל העיר הצטרפו פליטים מהסביבה ומירושלים, ואפשר להניח שלאחר החורבן, בשנת 70 לספירה, היישוב במקום כבר היה בשלבי ארגון יותר מתקדמים, שכן גם הממשל הרומי עסק בארגון הסדר באזורי הארץ. אף מיקומה של לוד בקרבת צומת הדרכים שבין

11 רוזנפלד, „מקומות מושבם של החכמים בגליל,” עמ' סא.

12 מיכאל אבי-יונה, גיאוגרפיה היסטורית של ארץ-ישראל למן שיבת ציון ועד ראשית הכיבוש הערבי (מהדורה שלישית; ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ג) 97. הגבול בכללו היה המשך של גבולות יהודה עד חורבן בית שני כפי שמתואר אצל יוספוס פלאוויוס בספרו: מלחמת היהודים, ג:51–56. הגבולות לא השתנו בהרבה עד התקופה הביזנטית. ראה למשל: זאב ספראי, גבולות ושלטון בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תש"מ) 73–117; יורם צפריר, „הפרובינציות בארץ-ישראל – שמות, גבולות ותחומי מינהל,” בתוך צבי ברס ועמיתים, עורכים, ארץ-ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ"ב) 350–386. ראה במיוחד: Avi Ofer, “Judah,” *OEANE* (1997) 3:253–57. ראה גם: Yoram Tsafrir, Leah Di Segni and Judith Green, *Tabula Imperii Romani, Iudaea, Palaestina: Maps and Gazetteer* (Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1994) 9–18 (להלן: צפריר, מפה); Ben Zion Rosenfeld, “Flavius Josephus and His Portrayal of the Coast (Paralia) of Contemporary Roman Palestine: Geography and Ideology,” *JQR* 91:1–2 (2000) 143–83; Amos Kloner and Boaz Zissu, “Hiding Complexes in Judaea: An Archaeological and Geographical Update on the Area of the Bar Kokhba Revolt,” in Peter Schäfer, ed., *The Bar Kokhba War Reconsidered* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003) 181–216.

13 הסקירה על העיר לוד מבוססת בעיקרה על ספרי: בן ציון רוזנפלד, לוד וחכמיה בימי המשנה והתלמוד (ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשנ"ז) 9–25, 40–57, 110–118 (להלן: רוזנפלד, לוד וחכמיה).

מציאות ריאלית אך המידע מינימלי, ויש להניח שלו היו מקורות נוספים היו נודעים יותר חכמים שפעלו ביותר יישובים, ובהמשך יובאו לכך גם סימנים חיצוניים. יש להוסיף שמקורות חז״ל נערכו, כידוע, בגליל, בעיקר בציפורי ולאחר מכן בטבריה, לכן השתמר מידע על פעילות חכמים ואמירותיהם בעיקר מאזור זה, וכך תורתם שנערכה והשתמרה היא גלילית ברובה. לעומת זאת המתרחש בחבלי הארץ האחרים, ובכלל זה חבל יהודה, היה משני בחשיבותו ביחס למה שנאמר והתרחש בחברת החכמים הגלילית. דבר זה מתבטא באופן טבעי גם במספר המאמרים והאזכורים הנמוך, יחסית לגליל, של חכמי הארץ האחרים. הדבר מצטרף להיבט הקודם ומלמד שהמידע במקורות חז״ל על חכמי יהודה הוא חלקי בלבד ואינו מייצג את מכלול המציאות של התקופה הנדונה.

כן נבחן החומר על פי אמות המידה הביקורתיות המקובלות, לפי סדר כרונולוגי של המקורות והעדפת המידע התנאי של ימי המשנה על זה של תקופת התלמוד שלאחריה. נעשה שימוש זהיר במקורות מארץ ישראל, בעיקר התלמוד הירושלמי, ופחות ממנו בחומר התלמודי במדרשי האגדה ומשנה זהירות ננקט בשימוש במידע מהבבלי, וכן הוקפד לעיין בנוסחים הטובים הקיימים לגבי המקורות השונים.[9]

יש להוסיף היבט אחר המהוה תשתית רעיונית למחקר זה. נעשה שימוש שיטתי בגישה עדכנית מתחום הסוציו-אנתרפולוגיה, והוא שיטת חקר הקבוצות. היבט זה רווח עתה גם במחקר ההיסטורי-סוציולוגי של החברה היהודית. לפי גישה זו חברת החכמים מזוהה כ„קבוצה,״ או מוטב „קבוצה ייחודית״ או „קבוצה ראשונית״ שאינה מבוססת על קשרי דם, והיא בעלת סמלים ומרכיבים ייחודיים המלכדים אותה, כגון מטרות רוחניות המבוססות על שיתוף רעיוני של חשיבות לימוד התורה, דרישתה ופרשנותה, וכן במקביל ציפייה לגמול מיוחד עקב מאמציהם ופועלם. חברי הקבוצה ייחסו לעצמם את התפיסה שהם נושאי מסורת קדומה וממשיכיה.[10] דומה שמחקרנו העוסק בתפוצת פעילות אישי הקבוצה, הם החכמים, באזורי הארץ השונים, עשוי לקדם נדבך רב ערך בהבנת הפעילות הקבוצתית,

---

Elman, "Orality and the Redaction of the Babylonian Talmud," *Oral Tradition* 14:1 (1999) 52–99; Martin S. Jaffee, *Torah in the Mouth: Writing and Oral Tradition in Palestinian Judaism, 200 BCE–400 CE* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2001).

9 שיטה דומה נקט ש׳ כהן (לעיל, הערה 2), בעיקר, הערה 12. על חלוקת מקורות חז״ל לתקופות, ראה: Isaiah M. Gafni, "The Historical Background," in Safrai, *Literature of the Sages*, 14–34; Jacob Neusner, *Introduction to Rabbinic Literature*, ABRL (1994) 5–11.

10 נושא זה רחב, וראה למשל ספרות מייצגת ביחס לחברה היהודית: Seth Schwartz, "Language, Power and Identity in Ancient Palestine," *Past and Present* 148 (1995) 3–47; Schwartz, "The Rabbi in Aphrodite's Bath," 143–67; Siân Jones, *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present* (London: Routledge, 1997) index, s. v. ethnic groups; Siân Jones, "Identities in Practice: Towards an Archaeological Perspective on Jewish Identity in Antiquity," in Siân Jones and Sarah Pearse, eds., *Jewish Local Patriotism and Self-Identification* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998) 29–49, esp. 37–42; Hayim Lapin, "Locating Ethnicity and Religious Community in Later Roman Palestine," in Lapin, ed., *Religious and Ethnic Communities in Late Roman Palestine* (Potomac: Univ. Press of Maryland, 1998) 1–28; Shaye J. D. Cohen, *The Beginning of Jewishness* (Berkeley, Los Angeles, London: Univ. of California Press, 1999) 5–8, 69–82. לדעה שונה בנושא, ראה למשל: R. Lee Lyman, Michael J. O'Brien and Robert C. Dunnell, *The Rise and Fall of Culture History* (New York and London: Plenum, 1997) index, s. v. group. להגדרות הסוציולוגיות הבסיסיות של מאפייני ומרכיבי הקבוצות, ראה סיכום: Robert W. Shotola, "Small Groups," in Edgar F. Borgatta, ed., *Encyclopedia of Sociology* (5 vols.; New York: MacMillan, 1992) 4:1796–806.

והאזורים בהם פעלו החכמים והבנת היקף פעילותם ומשמעותה הסוציו-חברתית לפי המידע החלקי המצוי במקורות חז״ל של ימי המשנה והתלמוד. שכן יש להבחין בין שם החכם ומיקומו, כשזה נזכר, לבין המאמר כולו המיוחס לו. גישה זו עשויה להתקבל גם אם מניחים שקיימת בעיית אמינות במאמרי חז״ל, ואכן מחקרים מסוג זה נוהגים להשתמש בשמות כנתון אמין.[5]

לחיזוק הנחה זו בדבר אותנטיות שמות בעלי המאמרים והמקומות, הובאו במאמרנו הקודם[6] שתי הוכחות. האחת שגם אבות הכנסייה מזכירים מעט חכמים בשמותיהם והם מהידועים בספרות חז״ל, וזו עדות חיצונית לקיומם של אותם חכמים, כך שאזכור חכמים במקורות חז״ל הוא לרוב על בסיס אישים ריאליים. השנייה, שגם ספרות פסוידונימית משתמשת לרוב בדמויות ידועות לצרכיה הספרותיים. ויש להוסיף לטעם זה כי המאפיין במיוחד את ספרות חז״ל הוא שימוש שיטתי במאמרי חכמים המוזכרים בשמותיהם ולא כספרות אנונימית. יתר על כן, חלק נכבד מהמאמרים הובאו על ידי שלשלת של מסורת, של חכם בשם חכם. על כן, קשה להניח שמאות רבות של מוסרים לא היו קיימים במציאות. לכן גם לפי הגישה שתכני המאמרים שיוחסו להם הם ייחוס ספרותי בלבד, עדיין אין בכך כדי לגרוע מעובדת קיום החכם בעל המאמר וכן כינויו או מקום מגוריו כאשר אלה נזכרו.[7]

עוד זאת, המידע במקורות חז״ל הוא חלקי בלבד מפאת היותם ערוכים, מגוונים ובני זמנים שונים ושיטות עריכה שונות. כמו כן מסורת התורה שבעל פה עברה דורות רבים בעל פה גם לאחר עריכתה, ואף בדרך זו אבד חומר רב שכלל גם שמות של חכמים נוספים שזכרם נשכח. הדגשים אלה חשובים לצורך הדיון והמסקנות ויוזכרו בהמשך בהקשרים שונים, היות ומהם עולה שהמידע הקיים במקורות חז״ל על התפוצה הגיאוגרפית של מקומות מושבם של החכמים הוא חלקי בלבד.[8] אם כן, משתמע שהמקורות שלפנינו מייצגים

5 להוכחת הדבר נציע שתי גישות. האחת, המקבלת כעקרון את אמינות שמות החכמים הנזכרים בספרות חז״ל: ישראל ל׳ לוין, מעמד החכמים בארץ-ישראל בתקופת התלמוד (ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשמ״ו) 43-40; ישיעהו גפני, „ארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד: חקר שנות דור – הישגים ותהיות," קתדרה 100 (תשס״א) 221-218; Shmuel Safrai, "Oral Torah" Safrai, ed., *The Literature of the Sages*, CRINT 3 (1987) 35–119, in particular 69–71. אף גישה אחרת המסויגת מאמינות מאמרי חז״ל מתייחסת לשמות כנתון אמין: Jacob Neusner, "What Use Attributions? An Open Question in the Study of Rabbinic Literature," in Alan J. Avery-Peck, Daniel Harrington, Jacob Neusner, eds., *When Judaism and Christianity Began: Essays in Memory of Anthony J. Saldarini* (2 vols.; Leiden: Brill, 2004) 2:441–60. Jeffrey L. Rubenstein, "Criteria of Stammaic Intervention in Aggada," in Rubenstein, ed., *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005) 417–40. וראה גם במאמרים נוספים שם.

6 רוזנפלד, „מקומות מושבם של החכמים בגליל," עמ׳ נח.

7 כנראה זאת המטרה והגישה שרצה לבטא כבר בכר בספרו המקיף על החכמים מוסרי המסורות: Wilhelm Bacher, Lajos Blau, and Michael Guttmann, *Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens: Studien und Materialien zur Entstehungsgeschichte des Talmuds* (Leipzig: G. Fock, 1914). הוא טרח לרכז בספרו זה את מרבית החכמים מוסרי המסורות במקורות חז״ל. יש לציין שאף ניוזנר בדיונו הנזכר בהערה הקודמת, עמד אף הוא על אזכור השמות המרשים בחז״ל, ואינו מציע להניח שזה פסוידונימי, אלא מציג הסבר אחר שאינו סותר עובדה ייחודית זו.

8 אף כי הדבר ידוע, נפנה לדיון העוסק במסירה שבעל פה ותהליך עריכתה ומשמעותו. ראה בהרחבה דברי: יעקב זוסמן, „„תורה שבעל פה׳ פשוטה כמשמעה: כוחו של קוצו של יו״ד," מחקרי תלמוד ג, א (תשס״ה) 384-209, בעיקר 349-339. לנקודת מבט נוספת הכוללת גם את הרקע בעולם הרומי, ראה: Yaakov

ביחס לגליל.[2] על כן, יוחד תחילה מאמר שעסק בגליל. עתה שבנו לדון באזור השני החשוב, בחבל יהודה, עם אותה כותרת ועם מבנה כללי דומה, עם שינויים המתחייבים משינוי האזור.

יסודות השיטה נוסחו במבוא למאמר הקודם ובהם כמה עיקרי מחקר שגם הוכחו ויובאו עתה בקצרה, עם מעט הרחבה הנדרשת בחלק מהם, לצורך הבנת הדיון שלהלן. היישובים בהם פעלו החכמים כונו מרכזים, לצורך הדיון, עקב היותם בסיס לפעילותם הציבורית של חכמים. המרכזים נדונים לפי המיון הסוציולוגי הנזכר של מרכז ופריפריה. הוצע שמרכז גדול הוא יישוב שבו פעלו חכמים ברציפות במשך תקופה שלימה, כגון תקופת המשנה או התלמוד או שתיהן. ואילו בפריפריה נכללים יישובים בהם פעלו חכמים שלא ברציפות, אלא בדור אחד או בהפרשי דורות. בגליל היו שני מרכזים גדולים שפעלו ברציפות, בערים היהודיות הגדולות, ציפורי וטבריה. היישובים האחרים היו פריפריה ביחס אליהן, וכמעט כולם היו כפרים ועיירות בינוניות, למעט עכו, ובהם פעלו חכמים לא ברציפות. מסתבר שתופעות דומות, ובכמות גדולה יותר, קיימות גם בחבל ארץ יהודה. סדר הדיון כאן דומה למחקר הקודם. תחילה נדון המרכז הגדול ולאחר מכן יישובי הפריפריה. בהמשך, פרקי עיון העוסקים במשמעות הנתונים העולים מהמידע על היישובים שנדונו, וכן ניתוח מערכת הקשרים בין המרכז לפריפריה.

יש גם להזכיר כמה כללי יסוד של שיטת מחקרנו שנקבעו במאמר הקודם על בסיס הוכחות מספרות חז״ל. הוצבו כללים המגדירים מי הוא חכם במקורות אלה. כללים אחרים מבססים שיטה מסודרת של זיהוי וקישור חכמים למקום פעילותם על ידי נתונים ישירים ועקיפים. גם המחקר הנוכחי מתבסס על הכללים הללו, וכך נוסחה שיטת מחקר זהה, בנושא זה, המתאימה לכל אזורי הארץ. גם דיווח הנתונים על כל יישוב בנוי לפי אותה שיטה של תמצית המידע על כל יישוב ותקציר תולדותיו, במידת האפשר. היבט בסיסי נוסף שצוין במאמר הקודם הוא שהדיון „מתמקד בעיקר במידע הקיים במקורות חז״ל על שמות החכמים ומקום מושבם, והרבה פחות מכך בתוכנו הספרותי.״[3] זאת כדי להבהיר שמטרת הדיון אינה היסטורית-ביוגראפית של תולדות החכמים או היישובים בהם פעלו, עקב הסתייגות במחקר מאמינות מקורות חז״ל,[4] אלא איתור תפוצת המקומות

2 בן ציון רוזנפלד, „מקומות מושבם של החכמים בגליל, 70–400: פריפריה מול מרכז,״ *HUCA* 69 (1998), עמ׳ נז–קג.

3 רוזנפלד, „מקומות מושבם של החכמים בגליל,״ עמ׳ נז.

4 ראה למשל: Catherine Hezser, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1997) 1–42; Jacob Neusner, "Rabbinic Sources for Historical Study: A Debate with Ze'ev Safrai," in Jacob Neusner, Alan J. Avery-Peck, and Bruce Chilton, eds., *Judaism in Late Antiquity* 3.1 (Leiden: Brill, 1999) 123–42; Ze'ev Safrai, "Rabbinic Sources as Historical: A Response," in Jacob Neusner, *Judaism in Late Antiquity*, 143–67; Shaye J. D. Cohen, "The Rabbi in Second-Century Jewish Society," *CHJ* (1999) 4:922–90, esp. 958–70; Seth Schwartz, "The Rabbi in Aphrodite's Bath: Palestinian Society and Jewish Identity in the High Roman Empire," in Simon Goldhill, ed., *Being Greek Under Rome: Cultural Identity, the Second Sophistic and the Development of Empire* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2001) 335–61; Michael Satlow, "'And on the Earth You Shall Sleep': Talmud Torah and Rabbinic Asceticism," *JR* 83:2 (2003) 220–21; David Goodblatt, "The End of Sectarianism and the Patriarchs," in Menahem Mor, et al., eds., *For Uriel: Studies in the History of Israel in Antiquity Presented to Professor Uriel Rappaport* (Jerusalem: Shazar Center, 2005) 23–36 (Eng. sec.), (להלן: גודבלאט, סוף). במחקרים אלה סוכמו הגישות העדכניות לבעיה, והם תוספת לספרות שהובאה במאמרי הקודם, הנזכר, ב: *HUCA*, בהערות 2, 3.

חשוף להשפעות תרבותיות לא מקומיות, וההיצע הכלכלי עבורו לא היה משופע ומגוון כבעיר. היה שוני גם בין אזורים, אזור חוף הים פתוח להשפעות הבאות מארצות אחרות יותר מאשר אזור פנים הארץ הרחוק ברוב המקרים מהדרכים הבינלאומיות וממוקדי מפגשים בין-ארציים. גם לתופעות מדיניות וצבאיות יכולות להיות השפעות על שינויי אופי ביישובים או בארצות עקב שלטונות כובשים חדשים וכוחות או שבטים העוברים ממקום למקום. מצבים כאלה יפים, כידוע, גם לאשר אירע לחברה היהודית בארץ ישראל מלאחר חורבן הבית השני בשנת 70 לספירה. היבטים אלה ייבחנו כאן לאורך ציר הזמן הנדון כדילהבין את הפריסה והניעות הגיאוגרפית של קבוצת החכמים ופעילותם והשפעת אלו על מעמדם הסוציו-חברתי.[1] נושא זה תורם רבות להארת פעילות החכמים ומעמדם הסוציו-חברתי בארץ ישראל והוא מטרת הדיון כאן.

כמה גורמי השפעה על מקומות מושבם של החכמים יוצגו במחקר זה; ההיבט המדיני-צבאי שגרם לשינויים גיאוגרפיים בולטים במבנה ובמרחב בהם ישבו יהודי ארץ ישראל בימי המשנה והתלמוד. גורם חשוב נוסף הוא השפעת נוכחות הממשל הרומי, תרבותו ומעשיו, ובעיקר תהליך העיור (אורבניזציה), שלהם חלק בלתי מבוטל בהבנת השינויים שחלו במרכזי חכמים ובאופי פעילותם העוברת בהדרגה מהכפר לעיר, אף כי אינה מבטלת את פעילותם במגזר הכפרי. כן ייעשה שימוש שיטתי בהיבט הסוציולוגי של חקר המרכז וזיקתו לפריפריה התורם מימד של העמקה להבנת תפקוד חכמים במרחב הגיאוגרפי וביישובים בהם פעלו.

נושא מתודי, חשוב ובעייתי הוא היקף המרחב הגיאוגרפי של פעילות חכמים. גם כאן גובשה גישה רגיונלית של דיון בגושי ההתיישבות היהודיים בחבלי הארץ שניתן לשרטט את תחומיהם בעיני הממשל הרומי והיהודים גם יחד. כידוע, בפרק הזמן הנדון ישבו היהודים בכמה חבלים בארץ. השניים העיקריים היו אזורי יהודה והגליל, בהם ישבו רוב יהודי הארץ. בעקבות השינויים המדיניים, בעיקר לאחר מרד בר כוכבא, הפך הגליל למוקד היישוב היהודי בארץ, ויהודה, שעד אז הייתה המוקד העיקרי, נותרה שנייה בחשיבותה

1 ספרות המחקר הרלוונטית תובא להלן במפורט במקומה. אך יש לציין שהחלוקה בין תרבות החוף לפנים הארץ כבר נעשתה על ידי יוסף בן מתתיהו, נגד אפיון, ספר ראשון, פסקה יב (60–68). ספרות מחקר רבה בעניין הובאה אצל: אריה כשר, יוספוס פלאוויוס (יוסף בן-מתתיהו): נגד אפיון (שני כרכים; ירושלים: מרכז שזר, תשנ"ז) א:80–90. אבחנה זו נכרת גם אצל בני זמנו של יוספוס כגון בן דורו הצעיר טקיטוס המוסיף לה את מימד ראיית האזורים השונים כבין מרכז ופריפריה. ראה למשל: Arthur J. Pomeroy, "Center and Periphery in Tacitus's Histories," *Arethusa* 36 (2003) 361–74. לזיקת מרובת הפנים של חכמים לפוליס, ראה בהרחבה למשל בספריהם של: Daniel Sperber, *The City in Roman Palestine* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1998); Lee I. Levine, *Judaism and Hellenism in Antiquity: Conflict or Confluence* (Seattle: Univ. of Washington, 1998); הספר תורגם לעברית: ישראל ל' לוין, יהדות ויוונות בעת העתיקה: עימות או מיזוג? תרגום: טל אילן (ירושלים: מרכז שזר, תש"ס). על עוצמת השפעת הממשל הרומי במזרח ובארץ ישראל, ועל תהליך העיור הנזכר להלן מהיבטים שונים, ראה למשל: Kevin Butcher, *Roman Syria and the Near East* (London: The British Museum, 2003) 79–145 (להלן: בוטצ'ר, סוריה הרומית); להיבטים כלכליים ראה, למשל, Hayim Lapin, *Economy, Geography, and Provincial History in Later Roman Palestine* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001) 153–94; Ben Zion Rosenfeld and Joseph Menirav, *Markets and Marketing in Roman Palestine*, trans. Chava Cassel (Leiden: Brill, 2005) esp. 10, 13, 73, 171–74, 208–9. Steven Fine, *Art and Judaism in the Greco-Roman World: Toward a New Jewish Archaeology* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2005) 82–123. שני המחקרים האחרונים מצביעים שתהליכים אלה היו מורכבים ולא מלאים.

# מקומות מושבם של החכמים ביהודה 400–70 מרכז ופריפריה

בן ציון רוזנפלד
אוניברסיטת בר-אילן

# Places of Rabbinic Settlement in Judea, 70–400 C.E. Center and Periphery

Ben Zion Rosenfeld
*Bar-Ilan University*

This study offers a kind of onomastikon regarding the names of sites in Judea where the Rabbis were active during the mishnaic and talmudic periods. The information is based on rabbinic sources and has been arranged chronologically, with a short summary of the developments affecting both the settlements themselves and the Rabbis. This is followed by a discussion of the range of activities of the Rabbis in the cities and villages, their nature and characteristics. The information derived from rabbinic sources is then compared with that available in various non-rabbinic written sources. Additional use is made of the available archaeological data, notwithstanding its sparseness and the methodological and interpretive difficulties involved. A similar, preliminary regional study on the Galilee was published in volume 69 (1998) of this *Annual*, in which the basic principles behind the studies were articulated. The current study should be viewed as a continuation of the previous one, and relies on the same principles. The distinction between the different regions requires comparison of Judea and the Galilee and proves that there were many radical differences between them, especially due to historical factors. The systematic accumulation of data provided in this study opens the way for further studies of rabbinic communities in late antiquity.

עולמם הפנימי של חכמים וזיהויים כקבוצה התבסס בעיקר על לכידות תרבותית הדדית, למעשה אליטיסטית. הגורם התרבותי המלכד אפשר לאישי הקבוצה לפעול באזורים ויישובים שונים, בערים ובכפרים, ללא צורך להתרכז בסביבה מוגדרת. המיקום יצר מירקם פעילות שונה לפי אופי היישוב בו פעל חכם. כך מגוריו בפוליס הפגישוהו בתדירות עם תרבות יוונית ואוירה תרבותית פתוחה יותר להשפעות חיצוניות ועם מגוון אנושי רחב ביותר. כמו כן נפגש החכם עם חברה כלכלית אמידה ומבוססת שיצרה זמינות כלכלית רבה יותר למגוון מקצועות ואפשרויות-לפרנסה. לעומת זאת חכם שפעל ביישוב בעל אופי כפרי היה פחות

DATE DUE

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY

United Theological Seminary Library
MAIN BX4700 W5 E9R6
William, Exposition on the Epistle
3 0645 0004 7753 5